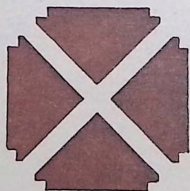
ISSN 0034-4486

Renovatio

Luglio-Settembre 1982 - anno XVII - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Luglio-Settembre 1982 - anno XVII - numero 3

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua

(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* A venti anni dall'inizio del Concilio Vaticano II

SAGGI:

329 **Francesco Trisoglio** - L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel « Christus Patiens » (Parte II).

ARTICOLI:

349 **Pier Carlo Landucci** - La vera carità verso il popolo ebreo.

365 **Dario Composta** - Servizio pastorale e futuro delle Settimane Sociali.

383 **Joseph F. Costanzo** - La Chiesa Cattolica come « Popolo di Dio » - Controversia sulla « Precedenza ».

ANTOLOGIA:

409 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud - Totem und Tabu (Parte II).

COMUNICAZIONI:

435 **Guido Milanese** - Liturgia e musica nei secoli XII e XIII. Note testuali e paleografiche sull'Antifonario di S. Maria delle Vigne (Parte II).

451 **Alberto Boldorini** - Due inediti michelangioleschi in una stupefacente « piniacotheca » di Leone X (Parte II).

POSTILLE:

461 Obiettività o arbitrarietà prammatistica della geometria? (*Pier Carlo Landucci*) - La battaglia dei catechismi (*Pier Carlo Landucci*) - L'« Unione Cattolica Stampa Italiana »: situazione e prospettive (*Marco Conti*) - Prezzolini, cent'anni di ricerca della Verità (*Antonio Manfredi*).

LIBRI - Rassegne:

473 J. Escrivá: Via Crucis (*Cornelio Fabro*).

ABBONAMENTO 1982

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1982 sono così stabilite:*

Italia	lire	8.000
Estero	lire	9.000
Sostenitore	lire	15.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

A venti anni dall'inizio del Concilio Vaticano II

La data dell'11 ottobre 1962, inizio del Vaticano secondo, non si può ignorare. Non per dare un giudizio, perché fatti di questo genere si interpretano solamente coi secoli; ma perché una ponderazione cauta, oltre che utile, appare doverosa.

1. Il Vaticano II è un fatto teologico. Proprio perché di tale natura, esso deve avere una interpretazione teologica, ossia dal piano perfettamente cattolico e nella sola dottrina che scende dalla parola di Dio, sia tràdita sia scritta. Chi pretende di giudicare il Concilio, non da questo piano, si mette nel falso. Ed è un fatto teologico perché il Collegio Episcopale, riunito cum Petro et sub Petro, *gode del carisma di potere supremo ed, occorrendo, del carisma della infallibilità. Gode anche del fatto di essere un avvenimento il quale entra nel piano della Divina Provvidenza. Sotto questo profilo di Fede, il primo e più sicuro, qualcosa si vede con certezza. Le guerre di questo secolo, per il fatto che coinvolgono eserciti e tutta la popolazione dei Paesi belligeranti con manifestazioni terrificanti, lasciano tracce esplosive nei singoli e nelle collettività per decenni e decenni. Lo vediamo bene. Che sarebbe accaduto nella Chiesa se non si fosse eretta questa grande diga, nella quale entravano corresponsabili i vescovi di tutto il mondo e, ad altro livello, i pensatori cattolici dell'Universo? Se tutte le pazzie non fossero state obbligate a passare per questo crogiolo? Chi vede il Concilio come un principio di dispute dannose e non si accorge che queste hanno avuto un contenimento proprio da esso, capovolge la Storia.*

L'avere riunito in un prospetto solo tutto quanto si poteva dire sulla Chiesa, senza fermarsi solo al fatto storico ed alla quadratura giuridica, ha valore profeti-

co, perché uno degli sforzi più diabolici che si sarebbero lanciati contro l'opera di Cristo è proprio a riguardo della Chiesa; essa dovrebbe diventare carismatica, democratica, caotica, ... e chi più ne ha più ne metta!

In modo sotterraneo, e non avvertito dai più, da tempo si andava minando la parola di Dio scritta nella Bibbia, per l'ideale di un ritorno ad una semplificazione protestante infedele ed imbelle. Altro documento profetico è in questo senso la Costituzione Dei Verbum. *Non si vedeva; ma l'ultima guerra aveva devastate anche le teste. E come!*

La netta posizione verso i laici non è una novità: ma l'averla così chiaramente esposta in diversi Documenti, — la Apostolicam actuositatem, *la* Gaudium et spes *—, è preziosità tale che solo i nostri posteri potranno valutare.*

Se il Concilio lo si guarda come fatto « teologico », bisogna dire: « qui c'è la mano di Dio ».

2. Il Concilio può essere considerato come « fatto storico ». Il che non diminuisce il valore del « fatto teologico », ma vi dimostra chiaro la « mano di Dio ». Infatti. Dio lascia intera la libertà umana e porta alla fine i fatti dove vuole Lui. Fin dal secondo giorno del Concilio, fu chiesto di respingere lo schema preparato circa le fonti della Rivelazione. Lo schema fu respinto e quello presentato in seguito fu migliore e capace di ulteriori perfezionamenti, come di fatto accadde. Ma non c'è alcun dubbio che alcuni vennero al Concilio col proposito di portare la Chiesa a vivere protestanticamente, senza Tradizione e senza Primato del Papa. Per il primo scopo, si fece molta confusione; per il secondo si tentò di giocare l'argomento della Collegialità.

Per capire tutto il fatto, occorre aver presente che per la prima volta, accanto al Concilio, esisteva una pleiade di persone, le quali non potendo a qualche legittimo titolo sedere in Aula, avevano del tempo da perdere e costituivano il miglior terreno per il pettegolezzo: giornalisti, fotografi, cineasti in servizio per le televisioni di tutto il mondo erano continuamente alla caccia di episodi, di detti, di posizioni azzardate ed imprudenti in fatto di dottrina. Questo mondo vario e superficiale diventò per molti « il volto » del Concilio. Per questo motivo talune tesi, disputate o in se stesse o in qualche sfumatura, apparvero cicloni in modo al tutto artefatto.

Se si confronta il Vaticano II col Vaticano I e il Tridentino, si vede che il Vaticano II fu il più pacifico dei tre. I due precedenti, con fatti ben più gravi, non ebbero tale cassa di risonanza.

Sarebbe falso il voler sostenere che al Vaticano II non ci siano stati contestatori; ma questi si fecero ben poco sentire in aula, preferendo per le loro gesta i corridoi delle Commissioni, le conferenze in qualche sala, ed altri mezzi lontani dalla grande Aula vaticana.

Per capire la stupenda serietà della grande assise bisogna considerare i numeri: in quattro sessioni parlarono solo 500 Padri; duemila cinquecento tacquero sempre e furono la grande saggezza silenziosa del Concilio. Naturalmente, dei cinquecento molti parlarono assai, taluni anche una o due volte la settimana.

Il lavorio interno del Concilio si svolse, oltreché nelle Commissioni, in altre due sedi. La prima fu la Commissione cardinalizia per gli affari straordinari, definita da Papa Giovanni « la testa del Concilio ». Con-

stava di otto Cardinali ed era presieduta dal Segretario di Stato. Durò solo per la prima Sessione e fu soppressa da Paolo VI. Da questo punto cominciò l'attività, si può dire settimanale, dei venti cardinali: i 12 componenti il Consiglio di Presidenza del Concilio, i quattro Moderatori del Concilio stesso e i quattro Coordinatori dei lavori. Le sedute di questi venti Cardinali furono l' occasione e la sede dei lavori più faticosi e più utili del Concilio. Chi non conosce i verbali di questo Consiglio, del quale era segretario lo stesso Segretario del Concilio, crediamo non possa scrivere la vera storia del Concilio.

La più preoccupante vicenda fu il dopo-Concilio. Fu allora che cominciò la triste consuetudine di avallare idee particolari col dettato del Concilio. Contro il Concilio. Questi sono solo elementi per chi dovrà scrivere la storia del Vaticano secondo. Il che, perché possa essere un lavoro sereno, riteniamo sarà possibile solo tra molti anni.

Nessuno può sottrarsi all'ammirazione per questa assise, che ondeggiò numericamente tra i 2.500 e 3.000 Padri, che mai fu rissosa, mai ineducata, mai violenta, anche se talvolta il timbro vibrato di alcuni Padri lasciava capire benissimo la loro interna passione.

Una volta sola uno dei Padri più degni e competenti ebbe troncato il Suo dire, per raggiunti limiti di tempo dal Presidente di turno: considerato tutto, quel gesto poteva essere evitato.

Se si pensa che le sessioni furono quattro dal 1962 al 1965, si può domandare: è forse esistita una assise di tale numero, di tale importanza e di tale cornice che abbia data una tale prova di educazione civile?

SAGGI

L'UOMO DI FRONTE A DIO NELLA TRAGEDIA GRECA E NEL « CHRISTUS PATIENS »

Parte II

2. *Tentazioni e prove*

La fede può infatti anche presentare tentazioni: così il coro, investito dalla tragedia di Gesù, commenta, scosso: « Stanno dominando terribili marosi, come se non provenissero da Dio » (v. 632). La violenza degli eventi rimbalza come inquieta apprensione sulla Provvidenza: la brevità dell'arco visuale delimita spesso i giudizi dell'uomo, facendo dell'incompletezza occasione di smarrimento. Talora l'angustia del campo visivo è determinata piuttosto dalla superficialità e dall'ignoranza delle leggi regolatrici della vita, come quando il primo semicoro trova coerente che il concepimento nella voluttà comporti per le donne comuni un successivo dolore nel parto, nell'allevamento e nella mortalità dei figli, mentre giudica assurdo che la perenne verginità di Maria sia stata assoggettata ai medesimi strazi (vv. 1024-33): è la logica umana nella sua rudimentale consequenzialità che si fa avanti ad apportatrice di scandalo: la tentazione qui nasce dall'interno, come protesta contro un'apparente rottura della razionalità delle cose. Più che scontro di due logiche diverse, si tratta di due logiche che si muovono in orizzonti enormemente diversi. A questo turbamento risponde la Vergine, la quale dal rigoroso esame dei fatti risale all'evidenza di un intervento superno (vv. 1035-38); qui la ragione

supera la tentazione: una forte lucidità intellettuale avverte il pericolo dell'aggirarsi fiaccamente in un'atmosfera annebbiata nella quale si profilano incerte strutture facilmente illusorie e vince ogni dissidio quando riesce a depurare il clima procedendo in un'austera tensione di tutte le facoltà. La razionalità è capace di vedere, se non di capire, ma con generoso volere deve astrarsi dalla foschia, collocandosi su di una specola tersa. La Vergine ora illustra in sé il contributo umano per l'inserimento nei piani divini. L'appello dall'alto è indispensabile, ma non è mai solo: Dio infatti lo precorre presentando le sue credenziali, costituite essenzialmente dai miracoli e dalle profezie.

Durante il suo colloquio con Gesù in croce la Vergine gli confessa: « Ho fiducia e non metto affatto in dubbio le tue parole... io ti ho partorito e so come ti ho generato » (vv. 767-69); il prodigio del parto verginale, di cui reca in sé concrete, indubitabili testimonianze, le diviene, adesso e sempre (54), il fondamento incrollabile della fede. Nella lunga effusione a cui ella si abbandona mentre tiene in grembo le membra esanimi del Figlio, ad un certo punto abbozza uno schizzo autobiografico (vv. 1347-67). Ripercorrendo le tappe della sua vita, ne mette in evidenza la predestinazione ad una sublime missione: la piccola cronologia della sua esistenza viene sempre vista in rapporto con l'azione diretta di Dio; la quotidianità degli eventi è scandita ed interiormente illustrata dal miracolo. Della Provvidenza, che opera con una spontanea puntualità d'interventi, par quasi di scorgere la presenza fisica; la vediamo reggere con la sua mano la trama di quelle disposizioni che così acquistano un'opportunità che le strappa al carattere un po' aleatorio proprio della generalità degli eventi umani. Dio agisce nella storia dentro e fuori delle leggi che normalmente la conducono e la sua azione è sempre anche richiamo e rivelazione; a questo punto però si apre il grande bivio tragico: se ne può riconoscere o misconoscere la proposta stravolgendola (55). Il mira-

(54) E' certo intenzionale l'insistente ripresa del v. 769: cfr. vv. 119; 428; 516; 914; 2402. Dal miracolo, esattamente constatato, a Dio: è uno dei pilastri della dottrina spirituale di Gregorio. La razionalità umana, nel pieno esercizio delle sue norme e dei suoi metodi, scopre, garantisce, accetta l'appello divino e gli corrisponde: la pienezza dell'uomo va incontro alla rivelazione.

(55) La Vergine vede, dalla sua nascita alla maternità verginale, un piano architettato unitariamente da Dio e da lui attuato, pezzo a pezzo, nello svolgersi dei tempi (vv. 1347-58); molti invece distorsero il progetto divino non solo infangandolo nelle più volgari calunnie (vv. 1359-61), ma ricorrendo a persecuzioni violente, che costrinsero la sacra Famiglia a fuggire, in tutta fretta, fino in Egitto (vv. 1362-64). Di fronte ai fatti nuovi che esprimono valori nuovi l'uma-

colo è la garanzia che Dio offre alla dignità della ragione ed è informato ad una sua profonda coerenza: l'invito a sollevarci dalla natura alla soprannatura implica infatti in se stesso il superamento dell'assolutezza oggettiva delle leggi cosmiche nella visione di un'onnipotenza personale dalla sapienza infinita. Di fronte all'ansia suscitata in noi dall'elevazione al di sopra della atmosfera che ci è connaturata, bisogna che ci appropriamo le parole della Vergine: « Io debbo fidarmi... delle opere che hai compiute sotto gli occhi di tutti per testimoniare che tu puoi tutto ciò che vuoi » (vv. 1127-29; 1235-37). Gesù certifica per sé, ma per lui certifica anche l'universo. Infatti chi egli sia « me lo insegnano la creazione stessa, lo scuotimento delle estremità della terra, la frattura delle rocce e le tombe dei morti tutt'ad un tratto spalancate » (vv. 1106-08; cfr. vv. 872-73; 1205-11): creatore e creazione parlano alla creatura razionale il loro linguaggio inconfondibile, che ne tutela la razionalità ed insieme la discrezionalità: dinanzi al fatto che « tutte le cose, singolarmente, tremano, anche quelle che sono prive di ragione » (v. 1116) c'è il milite che accoglie il discorso e « sbalordito, grida dicendo... "Questo morto è realmente Figlio di Dio"... si percuote il petto ed abbraccia il terreno, là dove è piantato il palo intriso dalla corrente che ancora scorre giù dal costato; attinge con le mani dalla fonte e se ne fa un'unzione sul capo, a quanto pare, per possedere un mezzo di purificazione » (vv. 1086-94) e ci sono Giuda, che s'impicca nella sua muta e gelida disperazione (cfr. vv. 1427-32), il popolo ebraico che per « un'invidia irrazionale » uccide Cristo e lo incorona di spine invece del diadema regale (vv. 1117-19) ed i pontefici che, con loquace cinismo, lo sfidano nella negazione (cfr. vv. 2225-2377).

La fede non è mai abdicazione, è potenziamento dell'essere, in quanto, prima ancora di sublimarsi nel contatto con Dio, si realizza nella sua pienezza sul filo della più tersa logicità (56). Il pensiero ai miracoli come autenticazioni, se emerge a tratti ravvicinati, è tuttavia sempre presente come sfondo: la fede del *Christus*, così imbibito di pathos ma così alieno da ogni misticismo, è tanto salda quanto saldamente fondata. Il ritorno

---

nità può ribellarsi — c'è sempre chi ama insozzare il prodigio divino — con un rifiuto che è facilmente esposto a trapassare dall'area intellettuale alla brama d'annientamento. Il divino nella storia, se percepito, comporta una biforcazione ineludibile: o accettarlo o tentare di distruggerlo. Tutte le generazioni hanno folla di Erodi che s'impegnano ad uccidere Cristo credendo di salvare il proprio scettro: al cospetto del soprannaturale c'è chi s'inalbera a controparte.

(56) Sulla realtà dei miracoli e sul loro significato come fonti di credibilità per la natura e la missione di Gesù cfr. vv. 672; 1203-04; 1639; 1654-55.

alle prove non è però ripetizione, è rimeditazione di una realtà che, se è esaltante, non reca però ombra di esaltazione.

Una specifica forma di miracolo, particolarmente illuminante, è la profezia, sulla quale la Vergine non manca di appoggiarsi fortemente. Sotto il colpo della morte del Figlio appena avvenuta ella rianima il suo scoramento: « Ti aspetto dunque ancora per breve tempo, finché veda il terzo dì splendente di luce, come tu stesso dicesti indicando la tua resurrezione dai morti » (vv. 891-93). La Theotokos si adegua all'ammaestramento che le aveva impartito Gesù dalla croce: « Questi avvenimenti si armonizzano con le predizioni che pronunciai io stesso e che uscirono dalla bocca dei vati di Dio » (57). Per ricondurla alla serenità della fede, lungi dal chiederle un'adesione gratuita, la ricolloca nel grande motivo di credibilità di questo futuro puntualmente preindicato. Forse la breccia nel muro dell'avvenire fa ancora più impressione di certe deroghe alle leggi della natura, che sovente conosciamo così poco: il futuro è un dominio dal quale siamo intuitivamente esclusi. Gesù in questo modo della Madre rispetta l'emotività che placa soddisfacendone la razionalità, la quale viene efficacemente sostenuta (cfr. vv. 780-81; 867; 952-53). Alla profezia si affianca poi la tipologia (cfr. vv. 1387-88; 1400-03), che del futuro è una prefigurazione, invece che proclamata a parole, calata nella concretezza della storia. Il passato si affisa così in Gesù come nel suo centro indiscusso. E' soprattutto il preannuncio di Cristo relativo al terzo giorno che sorregge la Vergine: teologicamente, poeticamente e teatralmente tutto il dramma si sviluppa sulla tensione verso « l'oscurità splendente del terzo giorno » (v. 1625): verso quel punto fatidico è protesa l'anima in una tenace insistenza (58) che lo designa come il fulcro del destino umano. Questo punto che dà senso a tutto, perché non dileguasse inosservato, è stato segnalato dalle tante frecce indicatrici che sono i miracoli e le profezie.

Il Cristo morto e risorto dobbiamo vederlo anche con i nostri occhi, perché è stata tutta la nostra persona a venire chiamata: il fideismo sarebbe la degenerazione della fede. Giovanni assistette personalmente alla trafittura del costato di Ge-

---

(57) Vv. 734-35; cfr. 589. La compatta inaccessibilità del futuro è limite invalicabile per tutti gli uomini, e quindi se i profeti riuscirono ad intravvederne bagliori, fu perché Cristo stesso ne comunicò loro i contenuti, insegnando loro ogni cosa: cfr. vv. 1688-89.

(58) Cfr. vv. 614; 780; 892; 954; 1005; 1008; 1191-92; (1401 Giona come tipologia); 1480; 1617; 1731-33; 1768-69; 1781-82; 1783-84; (1962); (1977); (1982-84); (1985-86); 2010-11; 2020-21; 2076-77; 2108-10.

sù in croce: « Mi sono reso conto che il colpo era penetrato tagliando in profondità, al mirare il solco della ferita » (vv. 1214-15) e così nell'indubbia certezza della morte poteva garantire la genuinità della resurrezione. Il messaggio dell'angelo al sepolcro si appunta nell'invito: « Venite ed esaminate con lo sguardo il luogo: è vuoto » (59): è uno stimolo all'autopsia, la quale è tanto essenziale che dal poeta viene fatta risuonare come un'eco che tutto pervade. Per l'intero giorno della domenica è un accorrere, un ritornare di discepoli a quella tomba, spinti da una brama così inappagabile da rasentare l'ingordigia (60). Tutti sono presi da un'ansia quasi frenetica di « vedere », di « vedere di nuovo », di « vedere con precisione ». Qui non si fonda tanto la loro fede quanto quella dei secoli. La loro aspirazione ad una piena sicurezza documentaria viene del resto incontro ad un'esigenza universale della mente umana, la quale dovunque anela ad una luce ferma e certa, nei problemi umani ed in quelli divini, e tanto più qui, dove i fatti soprannaturali ci arrivano tramite quelli naturali. Ed è un'occorrenza consacrata da Gesù stesso, il quale, apparendo nel cenacolo la sera di Pasqua, presentò ai discepoli le mani, i piedi, il costato trafitti e li esortò a « vedere con precisione », a « rendersi conto » che era di nuovo lui stesso, a « vedere » che non era uno spirito privo di carne e d'ossa, a « palpare » per constatare che aveva tutto (vv. 2505-11). Il cristianesimo che salva tutto l'uomo, tutto lo rispetta, sensi e ragione: è realtà storica, aliena da qualsiasi illusionismo spettrale.

Quando la Vergine dà al coro la consegna « credi » (v. 584) avvertiamo l'emergere di una virtù nuova, fiorita su di un nuo-

---

(59) V. 2066. Siamo però lontani da una vana curiosità: lo scopo è specificato subito sotto dall'angelo stesso: «Andate dunque, andate e dite loro (=agli apostoli) queste cose con esattezza» (vv. 2067-68).

(60) La Maddalena propone: « Dunque torniamo indietro... alla tomba: non ci si sazia mai di osservare miracoli. Infatti il cuore bramoso di tutto conoscere si fa cogliere in flagrante golosità in mezzo a quanto suscita l'ammirazione e cede alla gola di considerare tali cose frequentemente» (vv. 2120-24) e la Vergine, a distanza, rincalza: « Noi però, care, ora corriamo alla tomba, avviamoci il più in fretta possibile di nuovo al sepolcro; vaglieremo ancora tutto con sicura diligenza e manifesteremo agli amici tutto, come sta effettivamente. Ed essi, accorrendo insieme anche loro, vedranno in completa evidenza » (vv. 2410-14). Cfr. vv. 2415-17; 2419-20; 2423; 2426; 2428-30; 2433; 2435-36; 2443; 2461-63; 2465; 2468-70. Sul fronte opposto delle truppe di guardia li aveva preceduti la medesima solerte attenzione. Testimoniano infatti: « Noi stavamo di guarnigione all'intorno vegliando» (v. 2249); «Io ho avuto occhi insonni nel buio notturno e non mi sono né intorpidito né addormentato... ho visto tutto » (vv. 2331-33). Videro i sigilli intatti e lui uscire vivo dalla tomba (vv. 2281-84): anch'essi videro ed anch'essi divennero annunziatori (vv. 2383-84).

vo rapporto dell'uomo con Dio: qui si affaccia un'intimità finora sconosciuta. Al posto del contratto, che scambiava culto con benefici, abituale alla religione classica, si instaurava un contatto ricco di un ben più profondo flusso vitale. La sua fede inconcussa in mezzo alle tempeste (cfr. vv. 1768-69), le sue potenti visioni sulla storia passata e futura, la conoscenza dei piani di Dio e delle svariate risposte umane Giovanni non le dedusse da lungimiranza di analisi né da letture bibliche, ma « reclinato sul petto del Maestro »: colà — dice — « come da un abisso ho attinto molte intuizioni piene di sapienza » (vv. 1761-65). La fede è « dono di un'amorevole bontà » (v. 2537).

Suo effetto è l'abbandono a Dio in una fiducia amorosa, che è poi la via della salvezza; dichiara infatti la Vergine alla Maddalena: « Salva se stesso chiunque lietamente si affida a Dio » (v. 2040). In quest'affidamento confluiscono fede e speranza, la quale è una commisurazione della fede ai nostri limiti, un suo trapianto nelle lande brumose della nostra esistenza. La speranza è una fede permeata d'accoramento per la visione non ancora raggiunta. Dopo la condanna a morte di Gesù la Vergine, mentre aderisce al suggerimento del coro di ritirarsi in disparte per meglio osservare gli avvenimenti, esclama: « Mi alimenta la speranza e non mi umilierà nella vergogna » (v. 531). Abbiamo un originalissimo intreccio di anelito soggettivo e di convinzione motivata, di affermazione personale e di ricupero orante di *Ps.* 70 (71), 1, con la suggestione di sacro che diffonde la parola biblica (61): è un possesso già e non ancora acquisito a riflesso delle due realtà — tempo ed escatologia — strette tra loro da una relazione così intrinsecamente dialettica. Il verbo « alimentare », sebbene possa essere una risonanza di framm. 862 *Soph.* Nauck², 948 Radt p. 593, è certo spontaneo nel suo richiamo ad una densità interiore che si fa vita. Questa speranza infatti non è un aggrapparsi ad attese lusinghiere in un'inerte aspettazione di tempi positivi né un generico ottimismo popolato di sogni; è l'irraggiamento che si effonde dalla meditata contemplazione del progetto divino di salvezza. Al culmine di esso (vv. 568-86) sorge naturale la necessità della risurrezione (vv. 587-89), che la Vergine commenta dicendo: « Mi accompagna una saldissima speranza: la speranza infatti mi accompagna più che non tutti gli altri che ancora ne hanno e non m'illudo pensando che riceverò un magnifico premio. E' dolce anche ripromettterselo, ma quando perdura una speranza

(61) Quello della speranza nel Signore è uno dei motivi portanti di tutto il Salterio.

più salda, quale letizia! Ciononostante io sono vinta dai travagli e prevedo come questa situazione andrà presto a finire: il dolore è più forte delle mie speranze» (62). In questo stupendo groviglio psicologico viene ritratta la drammaticità del *diphyês*, che percepiamo solo teoreticamente in Gesù, ma avvertiamo sperimentalmente in noi per i riflessi che c'investono: è la tensione che si viene a creare tra le due dimensioni. L'incarnazione è salvezza per l'umanità, ma ne è anche prova, come dimostrano quanti la respingono: se infatti la divinizzazione corrisponde ad un'aspirazione dell'anima, quando da brama trapassa a compimento fa assaporare tutta la vertigine dell'altezza; l'ampiezza dell'abisso che separa l'umanità dalla divinità proietta un suo riverbero nell'asprezza della fede. Anche se la speranza può dare momenti di letizia, non ha qui il suo merito principale, perché non cessa d'essere travagliosa (63); è invece indispensabile soprattutto per l'energia che infonde: nel suo colloquio con Gesù appena spirato la Madre gli dice: «Io ho certo fiducia e resisto in grazia delle mie speranze» (v. 894) e poco dopo: «Non è perita per me la dolce speranza perché tu, Figlio mio, sei morto» (vv. 918-19): è la virtù che fa sopravvivere perché ha la forza di sopravvivere (64).

Il moto pendolare di speranza ed abbattimento è una dimensione specifica del *Christus*, nel quale convivono tensioni opposte che parrebbero doversi elidere. Esse minacciano lacerazioni della personalità sul piano psicologico ma non su quello

(62) Vv. 590-97. Sono qui concentrati tocchi che poi risuoneranno ripresi singolarmente: infatti la speranza saldissima ritorna ai vv. 613 e 1609, e che la sua afflizione sia più forte d'una speranza anche salda è asserito ai vv. 744; 877 e, con variazioni formali, al v. 722.

(63) Quando il coro, con una punta d'insofferenza, fa presente alla Vergine i suoi sbalzi continui dalle visioni cupe a quelle incoraggianti (vv. 617-20), ella non gli risponde direttamente, ma replica, in una battuta che è insieme ammissione e spiegazione: «Non sarà lontano il termine di quanto ho sperato» (v. 621). Più a sé che a lui rievoca la brevità del cimento: in una provvidenziale commisurazione la veemenza della difficoltà viene controbilanciata dalla brevità della durata. Dio esige dall'uomo, ma con un sovrano equilibrio; conosce quanto pesi l'effetto spossante del tempo. Il secondo emistichio del v. 621, pronunciato dalla Vergine, è identico a quello del v. 1962, pronunciato dal coro, eppure il tono suona molto diverso; la differente risolutezza degli emistichi iniziali spiega la difformità delle vibrazioni che emettono quelli finali.

(64) Principio cardine della Vergine, è naturale che si affermi anche in Giovanni (cfr. v. 1003), che della Vergine è la versione teologica opportunamente ridotta. Il parallelismo delle due figure, esposto lungo la trama del dramma, pare quasi programmaticamente dichiarato ai vv. 727-29, dove Gesù stesso li accosta entrambi nella loro comune caratteristica della verginità. L'inserimento del richiamo a questa virtù, che nel Vangelo non c'era (cfr. *Ioh.* 19, 26-27), testimonia una chiara intenzionalità.

logico, perché resta pur sempre un centro d'orientamento preciso che è destinato a rioperare l'unificazione. Perciò, quantunque questa tragedia sia sterminata nella sua ampiezza, è anche vicinissima, perché tocca ciascuno di noi, e come è unitaria, perché ha per protagonista reale l'Uomo-Dio redentore, così, impostando un dialogo dell'uomo con Dio, assume tanti stili quanti sono i caratteri. Il raffronto testimonia l'essenziale diversità di sistemi concettuali e d'atmosfera nei confronti della tragedia classica: sul dolore, anche straziante, qui aleggia sempre una fede ben motivata, che sboccia in speranza; non incombe mai un ristagno nella disperazione. Le profezie qui hanno una saldezza che regge la vita, mentre gli oracoli, invece di offrire un sostegno precedente, apportavano una beffa susseguente (65). Là l'uomo era solo, qui è sostenuto da colui stesso che impone la prova: in sostanza tutto deriva dalla trama, nella quale un Dio muore per dare all'uomo la vita, la gloria, la gioia (vv. 928-31).

3. *Libertà e determinismo.*

Il cristianesimo non è però soltanto escatologia: prima di promettere una vita futura, garantisce e nobilita quella presente. Rispetto alla classicità non risulta differente soltanto la teologia, ma anche l'antropologia. In attesa di un diverso destino, ci si presenta una diversa dignità.

L'antichità stentava fortemente a focalizzare la libertà dell'uomo (66). La fatica a penetrare nell'interiorità lasciava logicamente rudimentale la psicologia, per cui la persona veniva a caratterizzarsi più per le azioni che per i sentimenti ed abban-

---

(65) Sulla mantica nella tragedia greca vedi AE. THOMAS, *De vaticinatione vaticinantibusque personis in Graecorum tragoedia*, Thesis, Lutetiae Parisiorum 1879, pp. IX-108; R. STAEHLIN, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, («Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», n. XII, 1), Giessen 1912, pp. 230; D. BASSI, *Vaticini e predizioni nei tragici greci*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», LXXVII (1943-44), pp. 3-26 (rassegna commentata di tutte le predizioni ed oracoli menzionati nelle tragedie greche interamente superstiti); P. VICAIRE, *Pressentiments, présages, prophéties dans le théâtre d'Eschyle*, in «Revue des Études Grecques», LXXVI (1963), pp. 337-357 (elenco dei passi relativi di Eschilo e valutazioni sul loro intendimento).

(66) A. Setti, *L'Orestea di Eschilo*, Firenze 1935, p. 21, dopo aver ripudiato la concezione che Eschilo sia puramente e semplicemente il «poeta del fato», dichiara tuttavia che nessuno è ancora riuscito a dimostrare «la perfetta coerenza del suo pensiero in un'affermazione di libertà e di responsabilità umana», e, poco dopo (p. 28), asserisce che non si può «negare che Eschilo, sia pure con aspra e perciò feconda sofferenza, sia rimasto ancora al di qua dell'affermazione piena della libertà del volere». E il disagio non è certo finito con lui.

donava le scelte morali in balia alle pressioni di un determinismo predominante. La coscienza penava a reagire in completa autonomia dinanzi agl'intrecci dei fatti, alle tradizioni della stirpe, alle disposizioni degli dei; l'uomo tendeva troppo a fare corpo con l'ambiente, che avrebbe dovuto essergli soltanto piattaforma su cui muoversi: da base gli si trasformava in condizionamento.

Come materiali di costruzione della storia figuravano essenzialmente i casati, nei quali gli individui erano ridotti ad anelli fortemente precondizionati da un destino assegnato alle singole prosapie. Ognuno, più che se stesso, era un momento della famiglia, di cui riassumeva virtù e predisposizioni sinistre; più che persone esistevano membri, le cui fisionomie avevano uno spiccato livellamento ereditario. Le figure si stagliavano ancora dallo sfondo a bassissimo rilievo: se il cammino successivo delle generazioni avrebbe condotto ad uno stacco sempre maggiore, la classicità non sarebbe però mai arrivata al tutto tondo (67). La tragicità del paganesimo rimase quella di non possedere i mezzi per l'esplicazione di una completa libertà, quella del cristianesimo sarebbe stata di rendersi pari alla responsabilità di possederli.

Su ogni uomo incombeva un demone che gli tracciava una strada; non ve lo costringeva, ma lo gravava con pesanti ricatti che, in caso di ripulsa, si sarebbero concretati in gravi rovine (68). Un margine di autonomia l'uomo se lo poteva pressoché

---

(67) Suzanne Saïd, *La faute tragique*, Paris 1978, dà come caratteristica del teatro di Eschilo l'incertezza costante sul ruolo rispettivo degli uomini e degli dei nelle colpe umane e la conseguente imprecisione terminologica quando della colpa si tratta di designare il responsabile (p. 157); di Sofocle dichiara che bisogna attendere l'ultima opera per vedere affermata l'innocenza di colui che ha commesso i peggiori crimini involontariamente (p. 220) e rileva che, se Euripide respinge la responsabilità collettiva come principio di spiegazione della sventura umana, continua tuttavia a mostrare nelle sue tragedie che gli dei la applicano (p. 229). A guisa di conclusione definisce che la colpa tragica deriva tanto dall'*ethos* quanto dai *daimon* e che si può attribuirne l'origine ad un dio come la si può spiegare con l'accecamento dell'uomo o con la forza delle sue passioni (p. 505). Su quest'argomento vedi anche H. FUNKE, *Die sogenannte tragische Schuld. Studie zur Rechtsidee in der griechischen Tragödie*, Diss. Köln 1963, pp. 166; R. SAUER, *Charakter und tragische Schuld. Untersuchungen zur aristotelischen Poetik unter Berücksichtigung der philologischen Tragödien-Interpretation*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLVI (1964), pp. 17-59.

(68) Per H. HOMMEL, *Gedanken zur griechischen Tragödie*, in «Neue Jahrbücher für antike und deutsche Bildung», III N.R. (CXV) (1940), pp. 273-92, la lotta tra la volontà umana e la decisione divina sarebbe comune a tutte le tragedie antiche: in Eschilo essa sarebbe guardata dal punto di vista divino ed in Euripide da quello umano, mentre Sofocle avrebbe stabilito anche qui un armonioso equilibrio.

sempre assicurare, però doveva sormontare pendii scoscesi e procedere al buio: non si sentiva incatenato alla roccia, tuttavia percepiva che il suo procedere sul crinale era esposto ad ogni sorta di raffiche, che, con ogni probabilità, lo avrebbero precipitato. Ma era un crollo che, in fondo, contava pochissimo: esistevano certi progetti sovrastanti nei quali l'individuo era un semplice strumento d'uso, di cui interessava la resa e circa nulla la sopravvivenza. La tragedia greca sentì potentemente la angoscia di non riuscire ad assidere su valide basi la dignità dell'uomo, la cui sorte restava inferiore alla nobiltà.

La libertà, nella sua essenza reale, non consisteva nello scegliersi le mete, ma solo le strade che vi conducevano; il suo era un dibattersi entro le proprie sbarre: si pasceva di un'illusione che possedeva la lacrimevole miseria di ridursi ad una vana ribellione. L'uomo, nel suo affannoso tentativo di eludere la sorte, finiva spesso col gettarvisi dentro più direttamente. Infatti Edipo si esiliò da Corinto per recarsi colà dove non si sarebbero mai potute avverare le ignominie predette dagli oracoli; ma proprio in quella fuga accanita arrivò al trivio fatale dove fu ucciso Laio (*Oed. Tyr.* 794-99). Sconvolge la fatalità di questa figura che, appunto mentre con un eroico spirito di sacrificio rinuncia a tutto per seguire la virtù, affonda inconscio nelle turpitudini più sozze, della cui realizzazione la causa indiretta era stata, precisamente, il responso del dio. Assistiamo ad una beffa dell'umanità: là dove l'uomo si dimostra più grande, la divinità si rivela più meschina nella sua gelida lontananza e nella sua inerte indifferenza alla trappola, non si sa da chi tesa, in cui l'uomo è inesorabilmente spinto a cadere. Ma l'umanità risulta ancora più umiliata quando lo spettro dell'incesto e del parricidio continua a svolazzargli dinanzi agli occhi come futuro mentre lo ha già ghermito nel passato (*ibidem* vv. 825-27): questo fuggire con ansia un disastro in cui è già inconsapevolmente confitto schiaccia Edipo nell'assurdo: uno dei più alti esemplari umani non viene solo demolito ma anche deriso senza che si sappia da chi e perché (69). Anche Polinice, allo scopo di evitare le maledizioni di Edipo, si allontana per un anno, scansando così inimicizia ed uccisione di Eteocle (*Phoen.* 474-79): è un progetto intelligentemente congegnato, senonché proprio così arriverà all'inimicizia ed all'assassinio vicendevole. Tutto l'impegno più schietto e volonteroso porta alla meta op-

(69) E ritorna sempre quel «bisogna» (cfr. vv. 457-60; 713-14; 791-93; 825), terribilmente impersonale, così lontano e così vicino.

posta, esattamente, a quanto ci si proponeva di evitare (70): la sagacia e la coscienza umane appaiono zimbelli di forze oscure che dal di là giocano beffarde.

Per Edipo l'essere « in odio agli dei » (*Oed. Tyr.* 816) dipende dalla fortuita contingenza che il viandante ucciso fosse Laio: la responsabilità morale viene determinata dall'esterno; l'uomo è un essere in balia: la sua vita è stabilita, senza che possa disporre di sé. E' un oggetto, privo di quel centro decisionale e responsabile che costituisce la personalità. Edipo aveva pronunciato inconsapevolmente l'aspra condanna di se stesso (vv. 817-20) e « per natura si era trovato ad essere » un criminale (v. 822; cfr. 1397): l'uomo poggia su di una lastra che slitta, inesorabile, alla deriva trasportandolo con sé. Di evidente non ci sono le azioni, ce ne sono soltanto le conseguenze: Edipo non sa di uccidere un consanguineo, sa però che dai suoi consanguinei dovrà restare sradicato per sempre (vv. 823-25). La sua vita è un'ascesa alle vette ed uno schiantarsi negli abissi: dalle prime ha tutto il merito, dei secondi è totalmente ignaro; lo sgomento che ne promana nasce dal fatto che non osserviamo una storia ma una natura: Edipo qui non vale tanto come individuo quanto come rappresentante del genere umano; è la personificazione di ognuno.

La sua colpa trapassa la sfera della volontà per attingere quella dell'ontologia: la scelta che impegna la persona è preceduta da un'anteriorità che l'annulla. Il rimpianto che Edipo sfoga di non essere stato lasciato morire, reso più cupo dalla imprecazione contro colui che lo salvò (*Oed. Tyr.* 1349-59; cfr. 1391-93), esprime uno spasimo che non è pentimento. Sotto freme una ripulsa che non contiene una sconfessione di sé, ma una protesta contro altri ed è un'accusa che si è ormai compenetrata con la sua vita, giacché non si traduce nell'effervescenza di maledizioni ma nell'intimità di un'amarezza profonda. Risulta che alcuni nascono predestinati al delitto: la stessa pesante insistenza sull'assassinio del padre e sull'incesto con la madre (71) crea un clima di sgomenta ineluttabilità al crimine più terribile e vergognoso: l'uomo è tuffato nel male, privo di

---

(70) A. Rivier, *Eschyle et le tragique*, in « Études de Lettres » (Lausanne), VI (1963), pp. 73-112, ha notato che il conflitto tragico, introdotto da Eschilo, si manifesta, nella vita umana, tra le stesse esigenze divine, per cui l'uomo si espone a violare l'ordine divino quando si sforza di servirlo.

(71) Vedi la nota 69 e i vv. 947-49; 966-67; 976; 980-1013; 1207-15; 1245-50; 1255-57; 1288-90; 1357-61; poi successivamente 1371-76; 1397-1408; 1425-28; 1440-41; 1480-85; 1496-99.

qualsiasi difesa e possibilità sia di astensione che di risalita (72): Edipo riferisce alle figlie di aver agito « senza vedere e senza sapere » (v. 1484). Diversificata da tenui sfumature, ritorna però tenace nella tragedia classica l'impressione che l'uomo sia attraversato nella sua libertà d'azione e responsabilità di esiti da oscure predeterminazioni che ne mortificano la personalità; il dominio razionale degli eventi risulta frustrato da continui inesplicabili argini.

In una rapida scorsa troviamo che Clitennestra proclama a guisa di bando: « Queste cose dovevano avvenire come le abbiamo compiute » (*Agam.* 1658); Danae « fu aggiogata » sotto la potenza del fato (*Antig.* 947), come « aggiogato » sotto la medesima oppressione fu Licurgo (*ibidem* 955); il destino conduce a morte Polissena (*Hec.* 43-44); Teti, comparendo a Peleo, gli rivela le modalità della sua assunzione nel mondo divino, giacché « bisogna che egli sopporti fino alla fine ciò che è stabilito dal destino, poiché tale è il parere di Zeus » (*Andr.* 1268-69); Giocasta dichiara a Polinice: « Un qualche dio sta distruggendo rovinosamente la stirpe di Edipo; incominciò appunto quand'io partorii contro la legge (73), quando indebitamente

(72) Edipo (vv. 1455-57) ha il senso di essere stato salvato, appena dopo la nascita, solo per un mostruoso destino. Intuisce di essere stato chiamato all'orrore in grazia di un'anonima e ferrea designazione precedente, avulsa da qualsiasi determinazione personale. La scelta è sull'uomo, non dell'uomo.

(73) Giocasta nel prologo (*Phoen.* 17-20) aveva ricordato il responso d'Apollo, il quale vietava a Laio di aver figli, sotto pena di morte e di sommersione della sua casa nel sangue. L'intimazione arriva categorica ed assoluta. Non ci sono motivi: l'enunciato qui lascia perfettamente in bilico se il vaticinio sia stato pronunciato perché Edipo avrebbe ucciso o se uccise perché era stato contraddetto il responso pronunciato. I vv. 379-80, detti dalla medesima Giocasta, risolvono però l'ambiguità: non fu Edipo la causa della rovina, fu « un qualche dio ». Ma allora, perché? Il decreto risuonò pienamente arbitrario: fu un atto di sopraffazione; il dio non prevenne l'intelligenza umana con la sua più lungimirante, la circondò di tenebre e l'oppresse con la prepotenza. Delfi inalberava un dispotismo cieco. Qui non siamo affatto al mistero che supera la ragione, siamo all'autocrazia capricciosa che la conculca: il mistero infatti oltrepassa la ragione continuandola e potenziandola, l'ordine immotivato la vilipende, dato che essa vive di motivi e che qui i motivi non sono né dichiarati né intuibili. E cade vana anche la successiva ripresa apologetica tentata da Tiresia (vv. 867-71): la paternità di Laio ottenuta *bía(i) theôn* parla di una soperchieria; l'interpretazione ovvia del personaggio intende che essa sia stata attuata da Laio verso gli dei, ma lo spettatore riflessivo scorge, sullo sfondo della realtà, che fu invece esercitata dagli dei ai danni di Laio. L'idea di Tiresia, che l'accecamento di Edipo sia stato una sapiente disposizione divina per illuminare la Grecia sui castighi che la disobbedienza agli dei comporta, sa di giustificazione ad ogni costo, in quanto la punibilità della trasgressione è connessa alla legittimità dell'ordine, che neanche Tiresia dimostra. Questi dei ammoniscono assai più punendo che istruendo: pedagogicamente conoscono solo il metodo del dolore e dello spa-

sposai tuo padre e ti generai. Ma che serve tutto ciò? Bisogna sopportare i decreti divini» (*Phoen.* 379-82); Elena si proclama incatenata ad un destino funesto (*Hel.* 255) e poi lamenta di essere stata esiliata dagli dei lungi dalla sua patria e resa schiava (vv. 273-76); i Dioscuri, apparsi a Teoclimeno, gli asseriscono che le bramate nozze con Elena non gli erano concesse dal destino (*ibidem* 1646); Ifigenia deplora che le Parche, dee dei parti, abbiano fin dall'inizio stretto duramente la sua giovinezza (*Iphig. Taur.* 205-07); ad Atreo «la dea, dopo avergli tessuta la trama della vita, assegnò una discordia generatrice di guerra con il fratello Tieste» (*Or.* 12-14); Cadmo si rammarica che un decreto divino gli riserbi di venir trasformato in serpente e di guidare un esercito di barbari a saccheggiare la Grecia (*Bacch.* 1352-62). L'esame dei singoli casi, che però nella loro molteplicità tendono a diventare norma costante fino ad assurgere a legge, rileva una continua amarezza scaturita dal senso di una dipendenza che soffoca la personalità e per di più la deprime nella rovina. L'individuo è scaduto a puro arnese a disposizione dei capricci degli dei o di ciechi decreti di potenze anonime. Il cielo non è elevazione e potenziamento della terra, ne è oppressione: è questa la relazione che fu giustamente respinta da Lucrezio. Cadmo è solo il culmine estremo di una suprema umiliazione che produce il più disperato avvilimento dell'uomo. Troviamo qui una religione che uccide nel corpo e nell'anima: invece di aprirsi su orizzonti infiniti che tutto abbraccino in una sintesi organica ed esauriente, si rinchiude in un carcere buio e gravoso; non viene incontro al naturale anelito dell'uomo ad un'espansione totale, lo conculca da ogni lato: se non traspare un astio in ogni intervento, esso si affaccia indubitabile nella concezione di fondo. Ma probabilmente la realtà è ancora più grama: tali forze dell'al di là sono troppo rozze e povere per capire la molteplice vibratilità dei sentimenti umani: calpestano la nostra esigenza di razionalità e di giustizia forse più ancora che per malvagità per rudimentale inadeguatezza: il più delle volte non ci arrivano; fanno dell'uomo uno zimbello perché non sanno come trattarlo diversamente; la mi-

---

vento, come sanno aggirarsi unicamente nel recinto dei casi singoli: manca loro il senso sia dell'universalità che della missione. Degli attributi umani posseggono essenzialmente quello della forza, concepita però nella sua spoglia rudezza piuttosto che nella sua efficacia guidata dalla sapienza. Poco dopo (vv. 886-888) Tiresia sentenzia che «nessuno dei figli di Edipo doveva essere in Tebe né cittadino né signore, in quanto pervasi da un demone e destinati ad abbattere la città». Si affermano sempre fatti, non si apportano mai motivazioni: i ripetuti ritorni sul tema servono a confermare il limite di penetrazione. A procedere oltre non è mancata l'occasione, è difettata la capacità.

seria della loro prassi deriva direttamente da quella della loro ontologia.

Una siffatta concezione del mondo comporta un'angoscia dalla quale non aveva modo di esimersi l'uomo, che si vedeva immerso in una contingenza non solo fisica ma morale assoluta. Si accorgeva di non poter disporre di sé, di essere imprigionato in una schiavitù interiore che lo dissolveva, inibendogli qualsiasi autorealizzazione. Egli agiva, ma l'imputabilità della sua azione gli veniva dal di fuori ed a sua insaputa; non era la scelta antecedente, erano gli esiti successivi che gli avrebbero rivelato la qualità del suo comportamento. Incombeva il senso di una dipendenza che impediva ogni programmazione autonoma: degli atti si finiva per essere responsabili senza essere consapevoli: la divinità accantonava l'intelligenza dell'uomo come ne misconosceva il valore (74). Quella umana era una autonomia sempre esposta: urtava in decreti di cui non poteva conoscere né gli autori né i fondamenti. Erano editti di non mai rivelata consistenza che emergevano, spesso all'improvviso, in sentenze apodittiche le quali costituivano brevi segmenti occasionali senza mai prolungarsi a linee che disegnassero un insieme: la ragione si sentiva sviata e smarrita da un frammentarismo che suscitava il sospetto di una casualità sbandata, non solo nel suo arrivo all'uomo ma anche nella sua partenza dalla divinità.

Una tale situazione non veniva osservata solo in episodi specifici, dai quali lo spettatore potesse proiettare una sintesi sull'universale, ma veniva universalizzata dai poeti stessi, i quali proponevano regole a validità generale. Il coro, alla notizia della sciagura che aveva travolto Ippolito, afferma: « Non c'è modo di sfuggire al destino ed a ciò che deve accadere » (*Hipp.* 1256); Megara conclude una sua *rhesis* con la sentenza: « Ciò che deve avvenire nessuno impedirà mai che avvenga » (*Her.* 311), a cui si associerà Eracle verso la fine della tragedia: « Bisogna servire, come schiavi, al destino » (v. 1357); il coro delle *Supplici* euripidee, alla partenza di Teseo per la spedizione contro Tebe, chiosa: « Chi brilla di benessere è facile che la sorte lo tolga di mezzo » (vv. 608-09) ed Oreste, in sticomitia con Menelao, dichiara: « Siamo schiavi degli dei, comunque gli

(74) Una controprova viene, non foss'altro, da *Agam.* 1658 citato, dove Clitennestra ha tutto l'interesse ad insistere su di un determinismo che, vanificando la responsabilità, scagiona l'omicida dal suo delitto. L'automaticità dell'operato, che per gli altri si risolveva in depauperamento, per lei ridondava ad assoluzione.

dei abbiano poi da essere» (*Or.* 418). Sono accenti di cui non sono rare le riprese e soprattutto gli echi: hanno perciò creato un modulo letterario che si è assodato ad atteggiamento abituale, ma non posseggono una consistenza puramente letteraria: alla base si avverte un'esperienza immediata che supera il personaggio che parla per raggiungere il poeta. Il carattere che tutti li unifica è quello di una chiusa cupezza: si assiste al fallimento dell'uomo; la sua sconfitta non è episodica, è ontologica: esclude la speranza. Spesso si diffonde un senso di resa e la generalizzazione sembra interpretare lo scoramento che trabocca dal fatto particolare ribadendosi in una convinzione che si dilata oltre tutti i confini. Talora viene da chiedersi se non frema una sorda ribellione, ma prevale il sentore di una depressione sfiduciata: si manifesta la debolezza umana, non però la potenza divina, giacché la divinità tende a scadere nell'impersonale. Un duro fatalismo pone l'uomo alla mercé di decreti senza faccia e di imposizioni che costringono senza illuminare (75).

Invece che da un al di là indefinito, la predeterminazione sembra talora giungere orizzontalmente da questo nostro mondo, sulle cui azioni l'al di là viene comunque poi ad inserirsi. Così nell'*Andromeda* Euripide aveva sceneggiato la necessità in cui si era trovato Cefeo di legare la figlia Andromeda ad una rupe, esponendola ad un mostro, perché la madre Cassiopea si

---

(75) Edipo, nella sua difesa contro Creonte, conferisce il massimo di vibrazione alla tirannica schiavitù nella quale l'aveva compresso l'oracolo (*Oed. Col.* 969-77): lo aveva forzato al parricidio prima ancora che esistesse. Il *thésphaton* non aveva avuto il più lontano pensiero di poterlo interpellare, lo aveva usato come uno brandirebbe un pugnale per una sua vendetta privata. Nell'assurdità di questi ciechi determinismi prenatali sono implicite una concezione del mondo e la sua indignata ripulsa. Edipo proclama con accanita decisione la sua estraneità alle turpitudini nelle quali si trovò coinvolto (cfr. vv. 982-96): l'intenso martellamento di ripetizioni e di poliptoti (cfr. vv. 982-87) traduce la totalità della partecipazione della coscienza alla ribellione: si stabilisce un'opposizione radicale tra la persona e la situazione in cui egli è venuto a trovarsi. A conclusione della sua difesa, che espone lucidamente una sicura introspezione, ribadisce quanto aveva proclamato all'inizio (cfr. vv. 964-65), asserendo con vigore: «Tali sono appunto i mali in cui mi sono inoltrato, poiché gli dei mi vi hanno condotto» (vv. 997-98). La morale non acquista due poli, riafferma quello interiore della scelta personale conculcato dall'azione divina, che appare estranea alla ragione ed al diritto. L'uomo qui supera il divino, dichiarandolo insufficiente; il suo rifiuto, lungi dall'essere rivolta prometeica nata dalla superbia, appare esito logico d'una lacerante esperienza: l'uomo non si pone a divinità, scarta soltanto una divinità rivelatasi inadeguata, e poi s'arresta. Non arriva ad invocarne un'altra, autentica: per il momento non ne ha la forza, come non ne ha la tersa consapevolezza; constata, con un'inesorabile certezza, una negatività. Oltre, aspira, ma non vede ancora.

era vantata della bellezza propria e della figlia, dicendola superiore a quella delle Nereidi. Teseo, dinanzi al cadavere di Fedra, esclama: « Da un lontano punto imprecisato sento arrivare sulle mie spalle un destino inflittomi dagli dei per le colpe di un qualche antenato » (*Hipp.* 831-33): se viene da pensare che non tanto postuli antichi misfatti altrui quanto neghi recenti crimini propri, poiché, più che evocare una legge, sembra aggrapparsi ad un tentativo di spiegazione che divaga nel buio, resta pur sempre l'inclinazione istintiva a riferirsi a cause remote (cfr. vv. 819-20), avulse dalla diretta responsabilità del presente. Ismene riferisce i richiami che Eteocle e Polinice facevano all'« antica rovina, propria della loro stirpe, che s'era impadronita della miseranda casa » d'Edipo (*Oed. Col.* 369-70), il quale poi, all'intimazione di sfratto notificatagli da Creonte, si appella al suo destino (*Phoen.* 1595-1614). Edipo osserva, con ferma sicurezza di sguardo (76) tutta la sua vita prefissata, a sua insaputa, fuori di qualunque sua partecipazione, trovandosi poi condannato alle più ripugnanti aberrazioni. La Moira, Apollo, il *daimon*, i *theoi* erano gli artefici della sua vita, che era stata ridotta a puro risultato di agenti diversi e lontani: avvertiva di muoversi per spinte altrui. Siamo agli antipodi della Provvidenza: indistinte potenze dell'al di là agiscono, ma non a salvezza dell'uomo; ne escludono l'intelligenza e ne coartano la volontà, conducendolo alla rovina fisica ed all'abiezione morale.

L'atmosfera si presenta completamente diversa nel *Christus*: fin dal Prologo (v. 14) troviamo che noi ci siamo « lasciati gettare a terra per la nostra sventatezza ». Non ci fu dunque errore per oscurità di scelta, ma per leggerezza; nei classici

(76) Altrettanto annebbiata è invece la visione di Dario dinanzi alla « giovanile baldanza » (v. 744) di Serse (*Pers.* 739-52). Egli conosceva dei responsi che si sarebbero dovuti effettuare, ma ne ignorava l'epoca, che credeva ancora lontana, per cui, ne rimpiange l'adempimento così rapido nel successore. Dinanzi alla altezzosa insolenza di Serse, che aveva incatenato « il sacro Ellesponto » e « la corrente divina del Bosforo » (vv. 745-46), Dario formula la sua diagnosi: « E' possibile sostenere che in questo comportamento una malattia mentale non si sia impadronita di mio figlio? » (vv. 750-51). Qui si confondono tempi e responsabilità e s'insinua una coperta benevolenza paterna che propende a sfumare le colpe del figlio. Incontriamo oracoli di cui non sappiamo nulla né sulla loro origine né sulla loro giustizia; non possiamo pronunciarci sull'attendibilità delle opinioni in base alle quali Dario si lusingava che quei responsi si sarebbero adempiuti in un futuro indefinitamente lontano; nella litote *óuk euboulía(i)* rileviamo un decoroso atteggiamento di scusa e nella malattia psichica un tentativo di spostare la responsabilità dall'interno all'esterno della coscienza. L'intelletto di Dario non vede chiaro ed il suo cuore desidera appannare ancora di più le cose per velare una colpevolezza della quale emergono subito molti elementi.

avveniva lo sbandamento per mancanza di luce, qui si compie la caduta per stolto disprezzo della luce; là non sapevano, qui non ci si degnò neppure di riflettere con attenzione. Ma, anche se il primo quadro che ci si porge alla vista è quello cupo « della condanna ad un destino fatale fin dall'inizio », « della rovina per l'insidia del serpente », « dell'ingresso della corruzione per l'inganno della belva », « dell'assoggettamento ad una sorte funesta » (*Prol.* vv. 15-18), assistiamo subito all'intervento del « Verbo divino che, nella sua amorevole bontà, rende incorruttibile ciò che si era lasciato corrompere e dà la vita alla stirpe dei mortali » (*Prol.* vv. 21-23). Al clima fosco di un fatalismo opprimente succede il cielo luminoso di una speranza che fiorisce in concreta possibilità di salvezza.

Una voce misteriosa ammonisce Giuda: « Adesso infatti tu non vuoi sfuggire al castigo, e ci incapperai dentro, te lo predìco » (vv. 236-37). Giuda non è indirizzato da nessun determinismo; l'uomo sceglie volontariamente in ogni alternativa ed ognuno si traccia, in piena autonomia, il proprio destino. La rovina nei classici era sovente l'esito di una coazione esteriore, qui lo è di un'opzione interiore. Nelle immense aperture spirituali che il cristianesimo ha portato si disegna anche l'abisso della cupidigia di catastrofe: l'elevazione in dignità, che ha offerto all'uomo la possibilità di salvezza, gli ha anche spalancato il baratro dello sfacelo. Non necessariamente il libero arbitrio si dirige verso la vita, contro di essa può operare l'adescamento della morte. Ci si è spinti ormai enormemente più lontano della concezione classica: dalla semplicità di un crollo subìto alla tenebrosa complessità di una perdizione voluta. Non si tratta di un cedimento a sorpresa, ma di una preferenza che ha tutta la consapevolezza di decisioni reiterate (77).

Alla possibile seduzione di autodistruggersi nell'uomo, corrisponde una tenace volontà di redenzione in Dio (cfr. v. 1662). Se nel politeismo la divinità sospingeva spesso alla rovina gli ignari, nel cristianesimo Dio persegue con instancabile perseveranza il riscatto del peccatore pur pienamente consapevole. A Giuda viene detto: « Egli non ti rinnegherà ed in qualche modo ti salverà: non potrebbe infatti cessare dall'essere buono. Ma non vuole avere il profitto della tua salvezza se tu non lo vuoi: non stabilisce come legge tra i mortali la costrizione ed il suo volere non è affatto per natura tirannico » (vv. 246-51). L'estrema propensione di Dio a salvare viene resa addirittura

(77) Cfr. al v. 241 l'assicurazione che restano ancora intatte le possibilità di una rettifica di quanto risoluto in antecedenza.

con un futuro indicativo (78), che *ne* segna il grado della benevolenza: siccome però i suoi attributi si equilibrano nell'infinita perfezione della sua natura e della sua sapienza, rispetta fino all'estremo quella libertà che egli concesse: la sua lealtà non s'infrange neppure dinanzi alla rovina. Per amore della persona umana non la coarta, nemmeno in nome del bene, perché ne produrrebbe uno svilimento; agli esatti antipodi delle divinità pagane, pur essendo onnipotente, non sforza, muore sul patibolo per la salvezza ma non costringe a salvarsi: il suo amore a prova di croce lo è anche (per Giuda) a prova di capestro (vv. 252; 1416; 1427-32; 1690-99): la prima era stata innalzata perché non si appendesse in alto il secondo, ma non lo impedì: frantumò le rocce col terremoto (vv. 873; 995; 1107; 1210; 1502), ma non spezzò un'anima che si era ormai fatta di pietra.

La medesima voce anonima — che era poi la drammatizzazione di quella della coscienza di Giuda — conclude il suo intervento ammonitore dicendo: « Ascolta, Giuda, la situazione in cui si trovano i tuoi mali. Tuttavia io non otterrò nessun altro risultato all'infuori di un crollo: Dio infatti non ti costringerà a mettere senno: il senno si trova sempre ed in ogni caso nella libera scelta e nell'intelletto dei mortali » (vv. 260-64). Incontriamo qui concentrati i tre grandi temi del destino umano: profferta di redenzione, possibilità di rifiuto con connessa rovina, libertà della persona che è arbitra della propria sorte. Accanto alla centralità di Dio si colloca, sebbene ad un ben diverso livello, quella dell'uomo: è un dialogo autentico quello che si svolge: con possibilità di assenso e di diniego (79). Qui l'uomo è responsabilità e lo è al grado sommo, se-

(78) La categoricità del *sósei* non va tuttavia interpretata come una salvezza universale automatica: il passo sostiene diametralmente il contrario. La voce che parla intende presentare una fervida disponibilità da parte di Dio, una sua offerta di ogni mezzo ed una sua accettazione di qualsiasi segno di buona volontà: Dio è proposito di salvezza, ma l'effettuazione dipende anche dalla risposta umana. La certezza del *sósei* è collocata nel progetto di Dio e nella vocazione che egli rivolge all'uomo: lì è una realtà, ancorata all'assolutezza della sua bontà.

(79) La Vergine in un'impetuosa apostrofe contro Giuda gli grida: « O funesto rampollo, non appartieni affatto al ceppo dei mortali: dichiaro invece che tu sei germogliato da ceppi amari, innanzi tutto dall'esecrazione, poi dall'invidia, dall'uccisione, da una sorte funesta e da quanti mali la terra nutre. Io, per me, non dirò infatti mai che tu sia germinato da Dio, per quanto sappia che l'universo è sua decisione » (vv. 333-38). Sarebbe lettura evidentemente superficiale l'attribuire a quelle origini metaforiche non solo un contenuto ma anche un'allusione ad un qualsiasi determinismo. In quelle parole si sfoga l'indignazione per una colpa, non si qualificano tipi genetici; sono rimproveri non con-

gnato dall'altezza del suo interlocutore e dalla profondità della voragine in cui può precipitarsi. Di fronte alla greve e tetra oppressione che dominava nella tragedia antica incontriamo ora la scoperta della vita come totale discrezionalità nelle mani del soggetto (80): le prospettive sconfinate della scelta le conferiscono l'intensità di un rapimento che tuttavia non abbacina la lucidità intellettuale. Ognuno può imboccare la via dei valori veridici indicata dalla ragione corrispondendo all'invito salvifico di Dio, come può abbandonarsi all'esaltante ebbrezza del rifiuto. Per taluni spiriti chiusi e superficiali il « no » fa personalità: si sentono qualcosa solo nella contrapposizione; considerano qualsiasi via ben tracciata da margini come una delimitazione, senza giungere a chiedersi se quegli orli non siano il ciglio della razionalità. E' il contrassegno tipico dell'infantilismo perenne: la carenza di solido baricentro interiore li sospinge a cercare all'esterno un appoggio che, non potendo essere che illusorio, ne causa la caduta. Nel *Christus* non ci sono condanne alla perdizione, ci sono determinazioni di perdersi. Certe anime si sono bruciate in una fiammata di ripulsa che le ha carbonizzate per sempre: la sterilità è diventata così completa che neppure l'appello divino è più riuscito a suscitarvi una scintilla di vita: tali sono Giuda, i pontefici ed il popolo ebreo (81).

Agli Ebrei la Vergine rivolge un'accusa angosciata: « Avendo compiuto con le vostre miserabili mani l'uccisione, avete tra-

---

statazioni. Il tradimento gli era infatti germogliato in cuore, non in forza della sua natura, ma della sua avarizia, che l'aveva strozzato come un cappio, e della morte della fede, che gli era ormai svanita da tempo (cfr. vv. 327-29). L'invettiva prosegue poi dicendo: « Dio infatti non salva a forza chi non lo vuole » (v. 339). E' un motto che permea l'esistenza umana di un'aura grandiosa: il rischio è grande ma tanto più alta risulta la dignità di chi è chiamato a decidere. Platone, in un momento di commossa meditazione sull'immortalità dell'anima, aveva dichiarato che «era bello il pericolo» metafisico (*Phaed.* 114 D), intendendo asserire che valeva la pena di scommettere sulla sua sopravvivenza; qui questo pericolo diventa ancora più bello, perché, senza scapitare in chiarezza concettuale, acquista una più drammatica urgenza e concretezza. Accanto al destino futuro si pone la responsabilità presente.

(80) A proposito dell'Oreste di Eschilo W. Nestle, *Storia della religiosità greca*, («Paideia», n. 14), Firenze 1973, a p. 115 scrive: «La sua tragedia è una tragedia del destino. E' destino di molti, e in certo senso di tutti gli uomini, diventare colpevoli e sopportare la sofferenza che ne consegue; alla fine però viene in aiuto la grazia divina ». Ma questa grazia divina, nelle Eumenidi, com'è incerta, sfuggente e meschina; come mira sostanzialmente a svignarsela (in Apollo) ed a tutelare i propri interessi (in Atena), sistemando alla meno peggio il povero eroe!

(81) Per queste figure vedi *I deuteragonisti del Christus patiens*... rispettivamente alle pp. 162-65; 157-60 e 160-62.

sformato il glorioso e magnifico vincitore in oggetto di pianto e di lacrime» (vv. 1049-51). Nel piano di salvezza s'inserisce la libera azione umana: alla volontarietà della morte da parte di Gesù (82) corrisponde la volontarietà dell'uccisione da parte dei Giudei: gli agenti della crocifissione di Gesù non sono obnubilati; tutto è incisivamente netto. La redenzione stessa è ben lungi dall'aver effetti deterministici: per gli uni è ridondata a salvezza, per gli altri a dannazione. Le distinzioni non derivarono né da razza, né da nazione, né da dignità: discriminante fu l'atteggiamento interiore, completamente al coperto da assegnazioni meccaniche. Giuseppe dichiara alla Vergine: «Non rifiuto d'essere giudeo, ciononostante non potrò mai giungere fino al punto da persuadermi che tuo Figlio non fosse ottimo» (vv. 1289-91); distingue con sicura precisione l'appartenenza al popolo deicida, dalla quale non ha nessun motivo di distanziarsi, dalla condivisione della mentalità, a cui si rifiuta. In qualsiasi ambiente l'uomo si trovi inserito, permane libero e signore di sé; può ricevere influenze ma non determinazioni. Ad ogni impulso può seguire tanto un cedimento quanto una reazione: Giuseppe non ha nessuna difficoltà ad accettarsi giudeo di sangue, perché è un'accidentalità che non interferisce nelle opzioni della sua coscienza. Ognuno, dovunque e comunque germinato, è arbitro del proprio destino.

E' una visione della vita potentemente eroica: il cristianesimo che apre orizzonti infiniti nell'altro mondo, li propone immensi già in questo.

FRANCESCO TRISOGLIO

---

(82) Cfr. vv. 199; 445-46; 608; 880-82; 933; 953; 1206-08; 1328; 1370-72; 1406; 1529; 1667; 1923.

LA VERA CARITA' VERSO IL POPOLO EBREO

In un importante *Simposio* in memoria del centenario della nascita del Cardinale Agostino Bea, tenuto a Roma nel dicembre u.s., furono riferiti alcuni stralci di uno studio dell'illustre biblista, sugli ebrei. Si trattava di un articolo che il cardinale aveva preparato per la *Civiltà Cattolica,* ma che allora non fu pubblicato, presumibilmente perché i tempi non erano ancora maturi. Il testo è stato ora pubblicato integralmente nel n. 3161, 6 marzo u.s. della rivista. Si è infatti maturato frattanto un clima di distensione riguardo agli ebrei, *precisato* nella Dichiarazione conciliare *Nostra aetate,* § 4.

Ma è restato entro i limiti di tale precisazione il Card. Bea, tutto proteso alla « benevola scusa » dei condannatori di Gesù, a distinguere la loro responsabilità « oggettiva » dalla « soggettiva », a collegare soltanto alla prima le « calamità » conseguenti profetizzate da Gesù, a suscitare la « doverosa carità » e « gratitudine » verso quel « popolo eletto », a giustificare tutto ciò per « amore di Gesù e di Maria », e tutto questo senza distinguere il *prima* e *dopo* la tragedia del Calvario?

Per un sereno esame critico di tali posizioni non mi aggancerò ora strettamente alle parole di detto articolo, dato che in esso sono come riassunte e in qualche modo radicate tutte le posizioni filoebraiche, più spinte, che stanno sempre più diffondendosi nel mondo cattolico. Passo cioè senz'altro alla loro generale considerazione.

* * *

Qualunque siano le accuse che si fanno, fra i motivi di be-

nevolenza verso gli ebrei, si adduce sempre il dovere della *ca rità*, da estendersi evangelicamente anche ai nemici.

Ora a me preme soprattutto rilevare che queste metodiche scuse a loro riguardo sono invece contro la illuminata e vera carità, perché contribuiscono a nascondere ad essi la drammatica e tragica situazione *obiettiva* in cui sono venuti a trovarsi dopo la condanna di Gesù. La vera carità verso gli ebrei è di illuminarli lealmente su tale situazione, sollecitando in tal modo anche per essi — e come individui e come popolo — il «ravvedimento» e la redenzione ad essi promessa «per primi» (At 3, 26), essendo i «doni di Dio e la vocazione di Lui *irrevocabili*» (Rm 11, 29). Tale «irrevocabilità» infatti, come spiega S. Paolo, non si riferisce a coloro che proseguono a rifiutare Gesù, i quali, «per la loro incredulità sono stati recisi (dall'olivo salvifico)» (11, 20), ma a coloro che, «se non persistono nella incredulità (vi) saranno innestati /.../ di nuovo» (23), quando cioè avrà termine «l'accecamento di una parte d'Israele /.../ e tutto Israele si salverà» (25, 26). Tornerò più avanti su questo punto fondamentale. Ma intanto è chiaro che tale «irrevocabilità» del «dono di Dio» riguarda proprio il piano *obiettivo* (sempre concesso che ognuno, soggettivamente in buona fede, può salvarsi, a parte la maggiore o minore difficoltà) e la *vera* carità deve mirare a togliere quell'«accecamento» e non ad alimentarlo, facendo dimenticare i fatti obiettivi e moltiplicando le scuse.

Dunque *proselitismo*? Certo. Non vi può essere dubbio, per chi ha veramente la carità verso gli ebrei e quindi vuole il loro vero bene. Nel quadro anzi della missione apostolica, pur essendo essa rivolta a tutti (Mt 28, 19: Mc 16, 15) essi debbono avere una posizione privilegiata, un «primato», come ho già accennato, per condurli a riconoscere il Redentore. Così si regolò Gesù inviando gli Apostoli «*prima* alle pecore sperdute della casa d'Israele» (Mt 10, 6), obiettando addirittura, alla Cananea, di «non essere stato mandato che per esse» (15, 24), così da essere stato definito da S. Paolo come «posto al servizio dei circoncisi /.../ compiendo le promesse fatte ai padri» (Rm 15, 8). E, di fatto, dopo la Pentecoste, la prima predicazione degli Apostoli e le prime abbastanza vaste adesioni si ebbero tra gli ebrei e S. Paolo, nei suoi viaggi, iniziò sempre la predicazione nelle sinagoghe e nelle assemblee ebraiche (At 9, 20: 13, 5: 13, 14: 14, 1: 16, 13: 17, 1-2: 17, 10: 17, 17: 18, 4: 19, 8).

Il dialogo quindi animato da vera carità verso gli ebrei, non solo non esclude, ma deve mirare soprattutto alla loro conversione. E' umanamente comprensibile che, prima di questa conversione, tale prospettiva sia ad essi sgradita. Ma non potranno,

in definitiva, non ravvisarvi la lealtà e la amorevole intenzione dell'interlocutore cattolico (il quale agisca, s'intende, con illuminata discrezione). La traduzione, oggi non rara, del clima *ecumenico* come dialogo senza proselitismo è una errata interpretazione dell'ecumenismo, in antitesi con l'insegnamento evangelico. (Devo quindi supporre che, quando l'anno scorso, in una intervista, il nuovo arcivescovo di Parigi, escluse, in relazione agli ebrei, il proselitismo, si sia riferito soltanto ad una sua modalità artificiosa, non ispirata dal vangelo, indiscreta).

* * *

La *soggettiva* scusante della *ignoranza* viene, in genere, addotta per *scagionare* gli ebrei che vollero la morte di Gesù. Se ne addita la conferma nelle parole stesse di Gesù, dalla croce: « Padre, perdona loro perché *non sanno* quel che fanno » (Lc 23, 34). Anche S. Pietro, parlando al popolo, nel portico di Salomone, dopo la clamorosa guarigione dello storpio, disse: « Io so che voi operaste per *ignoranza,* come anche i vostri capi » (At 3, 17).

Ma sono rilievi ingannatori. Prima di tutto, Gesù non escluse la *colpa,* tanto è vero che chiese al Padre di « perdonare ». Né la escluse S. Pietro, tanto è vero che aggiunse: « Ravvedetevi dunque e convertitevi perché si cancellino i vostri peccati » (19). Inoltre le *attenuanti,* se vi sono, non eliminano la *responsabilità grave.* In fondo qualsiasi grande peccatore non sa pienamente « quello che fa », in quanto va incontro alla propria infelicità che non vorrebbe avere. Nel caso particolare del Sinedrio, l'ignoranza riguardava bensì la verità di Gesù come promesso Messia e tanto più come Dio. Essi non intesero certo di uccidere un Dio. Ma la responsabilità sta proprio in quella ignoranza la quale non era *invincibile,* come è provato dal fatto degli Apostoli e di tanti altri giudei che seguirono Gesù.

Vi fu cioè la grave responsabilità di *non aver vinto,* con l'aiuto della grazia, quella ignoranza. Su questo punto dobbiamo, d'altra parte, stare alla rivelazione, che svela i motivi viziosi di tale oscuramento. Gesù ha parlato chiaro. Le profetizzate punizioni sono esplicitamente legate alla colpa (Castighi « esemplari per l'umanità », come dice il card. Bea, nel tentativo di non legarli alla colpa? « Esemplari » certamente; ma non lo sarebbero più, se fossero staccati dalla colpa): « Se non vi accolgono /.../ vi dico che Sodoma in quel giorno avrà sorte più tollerabile /.../ Guai a te Corozain! guai a te Betsaida, perché se in Tiro e Sido-

ne fossero stati fatti i miracoli che sono stati fatti in voi, già da tempo /.../ avrebbero fatto penitenza /.../ E tu, Cafarnao, /.../ fino all'inferno sarai abbassata» (Lc 10, 10-15); «Gerusalemme, Gerusalemme che uccidi i profeti e lapidi coloro che a te sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figlioli /.../ e voi non avete voluto! Ecco la vostra casa sarà abbandonata» (Lc 13, 34-35); «pianse su di essa (Gerusalemme) dicendo: Ah! se avessi /.../ anche tu riconosciuto il messaggio di pace! Ma ormai è rimasto nascosto ai tuoi occhi /.../ ti assedieranno, ti stringeranno da tutte le parti /.../ poiché non hai riconosciuto il tempo in cui sei stata visitata» (Lc 19, 41-44). E, più direttamente, ecco le motivazioni peccaminose di quell'accecamento, rivelate da Gesù: «Sono le Scritture che rendono a me testimonianza /.../ Come potete credere voi, che andate in cerca di gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dal solo Dio? /.../ Se voi credeste a Mosè, credereste anche a me, perché egli di me ha scritto» (Gv 5, 39.44.46); «se voi non credete che io sono, morirete nei vostri peccati /.../ Per qual ragione non comprendete il mio linguaggio? /.../ Voi avete per padre il diavolo /.../ egli è mentitore e il padre della menzogna /.../ Voi non ascoltate le parole di Dio perché non siete da Dio» (Gv 8, 43.44.47). «Se non fossi venuto e non avessi loro parlato, non avrebbero colpa; ma ora *non hanno scusa* per il loro peccato... Se non avessi fatto tra loro le opere che nessun altro ha fatto, non avrebbero colpa; ma ora, benché abbiano veduto, pure odiano me e il Padre mio» (Gv 15, 22.24). Confronto con la colpa di Pilato: «Chi mi ha consegnato nelle tue mani è *più colpevole*» (Gv. 19, 11). Gli ebrei rigettati: «Voi non credete perché non siete delle mie pecore» (Gv 10, 26). Una sintesi generale, ovviamente riferibile, in particolare, ai condannatori di Gesù, è così espressa da S. Giovanni: «La luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano cattive» (Gv 3, 19).

Analoga e illuminante, circa le responsabilità *soggettive* degli ebrei e, in particolare, del Sinedrio, è l'azione contro S. Stefano e la reazione di questi, illuminato dallo Spirito Santo, ampiamente descritta dagli Atti. Morì gridando a gran voce: «Signore non imputare a loro *questo peccato*» (7, 40). V'è il perfetto eco delle prime parole del Signore dalla Croce. E' la richiesta caritatevole del perdono per il peccato che era però *effettivamente commesso.* S. Stefano non nomina nemmeno le attenuanti della ignoranza che potevano, in qualche modo, esservi. Non manca anzi di svelare il colpevole atteggiamento interiore dei suoi carnefici: «O duri di cervice e incirconcisi di cuore e di orecchi: voi sempre contrastate con lo Spirito

Santo. Come i padri vostri, così voi. Quale dei profeti i padri vostri non perseguitarono? Uccisero anche i preannunciatori della venuta del Giusto, del quale voi foste ora i traditori e gli omicidi » (7, 51-52).

* * *

Si insiste, sempre a riguardo della responsabilità *soggettiva*, che essa è nota solo a *Dio*: nessuno avrebbe quindi il diritto di giudicarla. Questo è vero in generale e in senso assoluto. Ma nel caso della responsabilità giudaica per la condanna di Gesù, la responsabilità *soggettiva* risulta dalle parole di Gesù e dai testi scritturali sopra ricordati. Ma, anche a prescindere da essi, si devono usare, a riguardo di quegli eventi storici, i criteri di valutazione normali nelle indagini storiche, nelle quali i fatti vengono valutati nelle loro manifestazioni esterne e i personaggi giudicati in relazione ad esse. E' sottinteso che la misura *intima* della responsabilità è vista e giudicata solo da Dio e proprio per questo essa trascende il piano storico. Ma il giudizio umano è invece legittimamente formulato sul piano storico. Precludersi quindi di giudicare gli ebrei che condannarono Gesù, per il fatto che Dio solo conosce appieno la intima responsabilità di ognuno è antistorico. La responsabilità va legittimamente affermata in base al comportamento storicamente provato, oltre che, come ho già detto, in base alle parole di Gesù e alle affermazioni scritturali.

* * *

Nessun dubbio vi può essere quindi proprio sul *fatto* e la *responsabilità* del *deicidio*. Pur ammesse le attenuanti per la ignoranza (non però scusabile, come ho detto sopra), il *deicidio* risulta, sul piano obiettivo, come realtà ovvia, per il fatto che il condannato è Gesù *uomo-Dio*. Il *fatto*, come tale, prescinde totalmente dal grado di responsabilità *soggettiva* degli uccisori. Anche supposto quindi il massimo delle attenuanti, nella linea della ignoranza della vera persona di Gesù, il deicidio sarebbe, sul piano delle responsabilità, *colposo* (cioè non propriamente colpevole), ma ancora reale. L'esigenza, il dovere di un riconoscimento riparatore del clamoroso misfatto *obiettivamente* compiuto, urgerebbe ugualmente per gli ebrei. La massima carità verso essi è ancora di richiamarli a questo supremo dovere. Ma, come ho già detto, l'ignoranza fu tutt'altro

che incolpevole (della colleganza con i non direttamente responsabili, dirò tra poco).

E' chiaro che, in merito al doveroso atteggiamento del proselitismo e della carità cristiana, cattolica, verso gli ebrei, si deve tener presente la certezza assoluta di fede cristiana della *divinità di Cristo.* Non si tratta del giudizio su un qualunque grande personaggio ma su colui che viene da centinaia e centinaia di milioni di cristiani *adorato come Dio.* Il riconoscimento o la negazione di tale personaggio e della sua missione assurgono quindi al massimo livello di drammaticità e rendono inammissibile il *disinteresse* sul problema da una parte e dall' altra.

Bisogna anche riflettere alla drammatica alternativa: o Gesù è veramente l'uomo-Dio, affermato dai cristiani o egli è un sacrilego ingannatore. E' una alternativa che vale di fronte a qualsiasi posizione non cristiana, ma *tanto più* di fronte a quella ebraica (vedremo perché « tanto più »). Ogni valutazione quindi — e ogni intesa reciproca — che induca a far dimenticare o a minimizzare tale alternativa costituisce un grave inganno e una offesa alle responsabilità fondamentali della verità e della fede.

La vera carità verso gli ebrei deve mirare quindi a farli riflettere su tale alternativa e sulla *obiettiva* tesi del *deicidio,* per sollecitare il ripensamento e la conversione a cui deve mirare il salutare proselitismo. Questo potrà bensì dispiacere frattanto agli ebrei: ma non offenderli se vedranno il disinteresse e l'amore che anima quelle sollecitazioni (a differenza di un *antisemitismo* anticristianamente animato dall'odio). Tutto considerato (e senza escludere la prudenza tattica) la leale franchezza sul proselitismo è la più desiderabile.

Su questo punto, d'altra parte, non si può dimenticare o rinnegare l'esempio apostolico, certamente ispirato (cfr. At 4, 8, 31) dallo Spirito Santo. Eccetto quella attenuante (non scusante) della « ignoranza » (non incolpevole) addotta una volta sola da S. Pietro (At 3, 17), questi ha sempre apostrofato tutti quegli ebrei come responsabili del grande misfatto, delineando implicitamente il deicidio. Nel Cenacolo, alla Pentecoste: « O *Giudei* e voi *tutti,* abitanti di Gerusalemme /.../ Gesù di Nazareth, da Dio approvato con grandi opere e prodigi e portenti /.../ catturato per mano di *iniqui, voi* l'avete crocifisso e *ucciso* e Dio lo risuscitò /.../ Riconosca dunque fermamente *tutta* la casa d'Israele /.../ Signore e Messia questo Gesù che *voi crocifiggeste* /.../ convertitevi /.../ salvatevi da questa *generazione perversa* (At 2, 14-40). Nel tempio, nel portico di Salomone, al

popolo accorso dopo la guarigione dello storpio: « Dio ha glorificato il *figlio suo Gesù* che *voi* deste in mano di Pilato /.../ e *chiedeste* che vi fosse graziato un assassino. *Voi uccideste* l'autore della vita » (At 3, 13-15). Arrestato con Giovanni, davanti al Sinedrio: « Sia noto a *tutti* voi e a *tutto* il popolo di Israele che nel nome di Gesù Cristo Nazareno, che *voi crocifiggeste,* e che Dio risuscitò dalla morte /.../ quest'uomo sta davanti a voi risanato. Egli è la pietra *rigettata da voi edificatori,* che è diventata la pietra angolare (cfr. Sl 118, 22); e in nessun altro è salvezza » (At 4, 10, 11). Liberati e tornati Pietro e Giovanni presso i discepoli, nella comune preghiera inalzata a Dio: «Sì, veramente si unirono in questa città *contro* il santo *Figlio tuo* Gesù, da te consacrato, Erode e Ponzio Pilato con le genti e con le *plebi d'Israele* » (At 4, 27): e fu una preghiera sigillata da una nuova clamorosa effusione dello « Spirito Santo » (31). Di nuovo, davanti al Sinedrio, il sommo sacerdote, dimostrando di avere ben capito la predicazione degli Apostoli, contesta loro: « Volete far *ricadere su di noi* il sangue di quest'uomo »; e Pietro con gli Apostoli ribadisce: « Il Dio dei padri nostri risuscitò Gesù, che *voi uccideste appendendolo in croce* » (At 5, 28.30). Ancora Pietro a Cornelio Centurione: « Noi siamo testimoni di tutte le cose che (Gesù) fece nella terra dei Giudei e in Gerusalemme; ed *essi lo uccisero, configgendolo in croce* » (At 10, 39). Similmente S. Stefano davanti al Sinedrio: « *Voi* foste ora del Giusto i *traditori e gli omicidi* » (At 7, 52). Così S. Paolo: « Gli *abitanti di Gerusalemme e i loro capi* /.../ ne chiesero a Pilato la *morte* » (At 13, 28).

Come si vede, è una martellante e costante denuncia della responsabilità *obiettiva* — e congiuntamente *subiettiva* — giudaica, formulata sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, che sarebbe un inganno e contro la vera carità, far dimenticare. E' quanto, del resto, affermarono gli stessi giudei, gridando a Pilato la celebre espressione che indica il riconoscimento della piena responsabilità e l'accettazione di tutte le conseguenze: « E *tutto* il popolo rispose: "Ricada il suo sangue su di noi e sopra i nostri figli" » (Mt 27, 25; cfr At 18, 6): affermazione che, troppo tardi, cercarono poi di rinnegare davanti agli Apostoli (At 5, 28). Da notare anche che il richiamo all'ignoranza, quale attenuante (benché non scusante) vi è solo nel discorso di Pietro al popolo comune, dopo la guarigione dello zoppo, a un uditorio cioè nel quale era più facile ammetterla in qualche misura e in circostanze che inducevano particolarmente a espressioni accattivanti di benevolenza.

* * *

E *gli altri giudei, di allora e di oggi?* E' ovvia la differenza di responsabilità *diretta*. Basta pensare che, di contro agli uccisori di Gesù, molti giudei si convertirono, sicché le prime comunità di fedeli erano costituite da essi.

Il problema va posto però per i non convertiti.

Colpisce il fatto che nelle martellanti denunce dei crocifissori di Gesù, gli Apostoli accumunarono sempre i capi e il popolo. E' evidente che, quanto alla possibile buona fede e alla possibile ignoranza pienamente scusante, esse possono essere assai più facilmente ammesse per il popolo che non era direttamente a conoscenza dei fatti e che giudicava in base alla autorità dei capi. Per il popolo quindi — di allora e di oggi — può valere largamente la distinzione tra piano *soggettivo* e *obiettivo*. Ma, a prescindere dal grado di responsabilità soggettiva della ignoranza, la verità di Cristo e la tragedia del deicidio restano integre sul piano obiettivo e reclamano la riparazione su quello stesso piano. La carità verso gli ebrei reclama quindi di condurli a tale riparazione, al riconoscimento cioè del clamoroso errore compiuto, così da giungere alla auspicata conversione. Se si riflette alla suddetta fatale e suprema alternativa: o veramente uomo-Dio o sommo, sacrilego ingannatore; che non c'è via di mezzo; e che i giudei agirono attivamente secondo la seconda valutazione, si comprende come non sia ammissibile la noncuranza o neutralità di giudizio ed urga per i Giudei la conversione riparatrice. La vera carità verso di essi non può quindi non tendere, in tal senso, al più fervido e sereno proselitismo.

L'ebreo attuale quindi, pur non avendo avuto alcuna parte attiva nel processo e nella condanna storica di Gesù, rifiutandosi di riconoscerlo come Dio, non può non essere moralmente solidale con quella condanna e far proprio, in qualche modo, quel giudizio del Sinedrio come formulato verso un sacrilego e sommo ingannatore. Questo se vuol seguire una elementare coerenza.

Ma, a parte la coerenza logica — che alcuni potrebbero anche trascurare — v'è una ragione psicologica che dovette inclinare e gli antichi e gli attuali ebrei a solidarizzare senz'altro con l'atteggiamento di quel Sinedrio. E' un popolo infatti caratterizzato da straordinaria unità per il mutuo compenetrarsi dei legami di sangue, di storia, di politica, di religione. Chi perde uno di questi legami (per essere caduto, per esempio, nella miscredenza e aver perduto quindi il convinto legame della religione) resta legato mediante gli altri, con il primario fondamento nel sangue e nella circoncisione (avvalorati da forte uni-

tà familiare e grande ostilità a matrimoni con non ebrei). Questa solidarietà non ha confronto con altri popoli perché permane nonostante la frammentazione di questo popolo nelle varie nazioni, assumendone le rispettive nazionalità (anche dopo la creazione d'Israele, dove sono confluiti soltanto 3,5 milioni di individui dei circa 15 milioni oggi esistenti). E' una unità etnica che ha sfidato i millenni e che difficilmente si può spiegare senza un disegno della Provvidenza, perché si attui la profezia, già ricordata, secondo cui, finalmente, dopo l'« accecamento di una parte d'Israele /.../ tutto Israele si salverà /.../ perché i doni di Dio e la vocazione di Lui sono irrevocabili » (Rm 11, 25-29). Perché sia palese tale ritorno di Israele come tale, esso deve così mantenersi unito.

E' una solidarietà quindi che fatalmente lega a quella antica condanna di Gesù. Un semplice attuale silenzio, a tale riguardo, non rompe tale solidarietà. Occorre una pubblica sconfessione di essa. Sono state anche prese particolari iniziative in tale senso, ma con scarsa risonanza. Taluni hanno anche cercato di evadere da quella tremenda alternativa — o Dio o sacrilego ingannatore — ma facendo violenza alla storia e alla logica. Quella solidarietà fondamentale resta. Il mondo cristiano giustamente attende una riparazione.

E' contro la carità nascondere questo dovere al mondo ebraico.

* * *

Inutile dire quanto sia contro la carità l'*antisemitismo* di infausta memoria, con le violenze e le stragi, che arrivarono, in epoche moderne, ai « pogron » (devastazioni, saccheggi) russi e alle stragi di A. Hitler. La verità richiede però di fare le necessarie distinzioni. La parola « antisemitismo », creata in ambiente tedesco circa un secolo fa, si riferisce propriamente all' antiebraismo etnico-filosofico-sociale-razzista, non religioso, come era invece nel mondo antico e medievale, quando ostilità e tolleranza insieme si risolvevano, in definitiva, nelle segregazioni dei « ghetti », proseguiti anche in epoche moderne e infine aboliti.

E' inoltre contro la carità della verità di considerare solo il riprovevole « antisemitismo » e non il reciproco e attivo *anticristianesimo* ebraico. Contro di questo può essere doverosa la difesa: purché la si intenda cristianamente senza alcun *odio* dell'avversario, anzi *amandolo* e bramandone la conversione, in soprannaturale spirito di proselitismo.

Questo « anticristianesimo » è *storicamente* innegabile, come proseguimento della ostilità del Calvario. Basta vedere negli Atti la sistematica e furiosa ostilità dei giudei alla predicazione degli Apostoli e contro S. Paolo, in tutti i suoi viaggi, cioè anche nella diaspora. Ciò secondo la predizione di Gesù: « Vi cacceranno dalle sinagoghe; anzi viene l'ora che chiunque vi uccide penserà di rendere culto a Dio. E tutto ciò faranno perché non hanno conosciuto né il Padre né me » (Gv 16, 2-3; cfr 9, 22). Ed ecco Pietro e gli Apostoli ripetutamente catturati, minacciati, flagellati; ecco il martirio di Stefano e la « grande persecuzione contro la Chiesa che era in Gerusalemme » (At 8, 1) e il martirio di Giacomo (12, 2-3). Ecco Paolo perseguitato a morte: Damasco: « I giudei si accordarono di ucciderlo » (9, 23); Gerusalemme: « gli Ellenisti tramavano di ucciderlo » (9, 29); Antiochia di Pisidia: « I giudei, vedendo la folla si riempirono di malanimo e presero a contraddire con oltraggiose parole », « istigarono le donne pie e ragguardevoli e i più influenti della città e suscitarono una persecuzione contro Paolo e Barnaba e li cacciarono dai loro confini » (13, 45.50); Iconio: molti giudei credettero, « ma i giudei rimasti increduli eccitarono e irritarono gli animi dei Gentili contro i fratelli », « ci fu, da parte dei pagani e dei giudei con i loro capi, un tentativo di maltrattarli e lapidarli (gli Apostoli) » (14, 2.5); Listra: « Sopraggiunsero da Antiochia di Pisidia e da Iconio dei giudei i quali, tirata dalla loro parte la folla, lapidarono Paolo e lo trascinarono fuori della città, credendolo già morto » (14, 19); Tessalonica: « I giudei, pieni d'astio, presero con sé alcuni ribaldi di piazza e, fatta folla, misero a tumulto la città, /.../ gridando: Costoro, dopo aver posto sossopra il mondo, sono venuti anche qua /.../ ribelli contro i decreti di Cesare, proclamando che c'è un altro re, Gesù » (17,5-7); Berea: « I giudei di Tessalonica vennero anche là a scuotere e agitare le turbe » (17, 13); Corinto: « I giudei gli si opponevano e lo ingiuriavano /.../ insorsero unanimi contro Paolo e lo trassero al tribunale, dicendo: Costui persuade la gente a rendere a Dio un culto contrario alla legge » (18, 12-13); ancora in Grecia: « i giudei gli tesero insidie, mentre era in procinto di salpare per la Siria » (20, 3); Mileto: Paolo ricorda « le lacrime e le prove che gli sopravvennero per le insidie dei giudei » (20, 19); Gerusalemme: « I giudei dell'Asia, veduto Paolo nel tempio, sobillarono tutta la folla /.../ e impadronitisi di Paolo /.../ tentavano di ucciderlo /.../ Togli dal mondo costui: non è degno di vivere /.../ I giudei ordirono una congiura e si votarono con anatema a non mangiare e non bere finché non avessero ucciso Paolo» (21, 27.30.31; 22, 22; 23, 12; 26, 21).

Questo *anticristianesimo* combattivo non può non essere

permanentemente radicato, sia pure in varia misura, nella mentalità e prassi ebraica, perché fondato su quella drammatica alternativa: o il vero, atteso Messia, uomo-Dio o il più sacrilego mentitore. Esclusa la prima ipotesi non resta logicamente che la seconda che non può non estendersi, in qualche modo, al cristianesimo e suscitare verso di esso una fondamentale opposizione, capace anche di traboccare in tenace odio e disprezzo, come e più che per i generici non ebrei (« goyim »), secondo la mentalità (male interpretata) dell'Antico Testamento. Va tenuta inoltre presente la concezione ebraica del Salvatore promesso come trionfatore terreno, che deformò l'interpretazione delle profezie e ostacolò la comprensione di Gesù. Il perdurare attuale di tale concezione può determinare indubbiamente una qualche tendenza ebraica al dominio terreno universale, facilitato dalla contemporanea presenza nelle varie nazioni, dalla emergenza scientifica di varie personalità e soprattutto dalla grande potenza economica internazionale, oltre che dalla massiccia presenza negli Stati Uniti, particolarmente ricchi e potenti. Naturalmente questa tendenza al dominio non affiora ugualmente alla coscienza dei singoli, o non affiora affatto, data anche la moderna variabilissima partecipazione all'unità ebraica, sovente estranea alla vera adesione religiosa (tanto che alcuni, per esempio, identificano oggi tutta la realtà del Messia con il costituito e consolidato Stato d'Israele). Per rendere però il fenomeno importante e preoccupante basta che riguardi settori particolari e gruppi particolari ebraici, particolarmente potenti. E comunque si tratta di una tendenza sempre latente.

Tale tendenza induce purtroppo a stabilizzare la psicologia ebraica, in antitesi all'orientamento di conversione. E' quindi mancanza di carità verso il mondo ebraico di nasconderla e non denunciarla. Il mondo cattolico, d'altra parte, ha il dovere prudenziale di tenere presente questo pericolo potenziale o attuale contro l'« ovile » di Cristo.

Ed è ingiusto e unilaterale, ad ogni modo, di condannare soltanto l'*antisemitismo*, dimenticando l'*anticristianesimo*, che l'ha preceduto e l'accompagna.

* * *

Il *primato* della *vocazione salvifica* ebraica è, alla luce della Scrittura, evidente. Ma è fonte di tanti equivoci, quando si prescinda dal fatto discriminante del rifiuto e della condanna di Gesù. Già toccammo il fatto di tale « primato » in relazione al « proselitismo ». Va ora un po' approfondito.

Dovendo il profetizzato Messia e Salvatore nascere dal seno del popolo ebraico, questo popolo si presentava come prediletto da Dio e ovviamente doveva essere il primo oggetto della rivelazione salvifica di Gesù. « Andate *prima* alle pecore sperdute della casa d'Israele » (Mt 10, 6), disse infatti Gesù agli Apostoli. E ribadì con forza tale primato e precedenza dei Giudei rispondendo iperbolicamente alla Cananea: « Io sono stato mandato *soltanto* alle pecore perdute della casa d'Israele » (Mt 15, 24). Così S. Pietro, alla folla radunata dopo la guarigione dello zoppo: « Gesù, *a voi* è stato destinato per Messia /.../ A voi *per primi* Iddio lo ha inviato a recarvi benedizione, convertendosi ciascuno di voi dalle sue iniquità » (At 3, 20.26). Così S. Paolo ad Antiochia di Pisidia: « O fratelli, figli della stirpe di Abramo e chiunque tra voi teme il Signore (« proseliti » o quasi): il verbo della salvezza fu inviato per noi /.../ *A voi per primi* era necessario che fosse detta la parola di Dio » (At 13, 26.46). E nella lettera ai romani: « *Agli Israeliti* appartiene l'adozione in figlioli, e la gloria e le alleanze e la legislazione e il culto e le promesse; a cui appartengono i patriarchi e da cui è nato Cristo quanto alla carne » (Rm 9, 4-5).

Ma quale conseguenza trarne? Non certo l'assoluzione o le maggiori attenuanti per il misfatto del Calvario, ma immense aggravanti, per lo meno *obiettive*, per il rifiuto e la condanna del Redentore, profetizzato e nato dal proprio seno: « Spunterà il germoglio di Jesse (dalla stirpe di Davide, ultimogenito di Jesse) » (Rm 15, 12; Is 11, 1). Così per esempio il traditore Giuda fu immensamente privilegiato essendo stato annoverato tra i « dodici »; ma proprio per questo fu *tanto più colpevole* come traditore: « Colui il quale mangia il mio pane ha levato il calcagno contro di me » (Gv 13, 18); « Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo? » (Lc 22, 48) (Sl 41, 10; 55, 13-15).

Il primato *salvifico* diviene, col rifiuto, primato di *condanna.*

* * *

La *vocazione permanente* che giustamente si attribuisce ai Giudei acquista allora il suo chiaro significato. Interpretarla come identica missione e identica benevolenza divina verso di essi, così prima come dopo il Calvario, è assurdo e offensivo gravemente della divina paternità e giustizia.

Non esistono infatti due economie della salvezza, ma solo quella nel Figlio unigenito inviato a tal fine dal Padre (a cui si

collega, in modo riduttivo e implicito chi lo ignori in buona fede): « Io sono la via la verità e la vita: *nessuno può andare al Padre se non per mezzo mio* » (Gv 14, 6); « La pietra (riferimento a Sl 118, 22 s.) che i costruttori hanno rigettata è riuscita in capo all'angolo... Chi cadrà su questa pietra si sfracellerà e colui sul quale essa cadrà lo stritolerà » (Mt 21, 42. 44). S. Pietro al popolo: « Ogni anima che non avrà ascoltato quel profeta sarà sterminata di mezzo al popolo » (At 3, 23); al Sinedrio: « Egli è la pietra rigettata da voi edificatori, che è diventata la pietra angolare: e in nessun altro è la salvezza, perché non vi è sotto il cielo altro nome dato agli uomini per il quale possano essere salvi » (At 4, 11-12; cfr 1 Pt 2, 6-8). Lo ribadisce S. Paolo in Rm 9, 31-33.

Sono verità essenziali della rivelazione che per nessuna ragione possono essere dimenticate o fatte dimenticare.

Non viene con ciò minimamente negato quanto S. Paolo dice degli Ebrei, circa la « *irrevocabilità* dei doni di Dio e della vocazione di Lui » (Rm 11, 29) cui ho già ripetutamente accennato: purché la si intenda rettamente e non come un loro permanere attuale nello stesso rapporto con Dio che avevano prima della condanna di Gesù. Non è leale che a favore degli Ebrei si ripetano spesso queste parole di S. Paolo, nella lettera ai Romani, falsificandone il senso, il quale invece è chiaramente e ampiamente spiegato in tale lettera. Vi si parla infatti di «giusta punizione » (9), di « rami stroncati /.../ dalla santa radice » (16-17), « recisi per la loro incredulità » (20), di « perdurante accecamento di una parte d'Israele (coloro che non hanno riconosciuto Cristo) » (25); ma che (ecco la « irrevocabilità » e lo scopo del *proselitismo*), saranno « se non persistono nella incredulità /.../ innestati di nuovo » (23), ossia saranno dopo il « ripudio /.../ riammessi /.../ riacquistando vita da morte » (15).

Può servire, a chiarimento della bene intesa « irrevocabilità » la *vocazione universale* — anch'essa irrevocabile — *alla salvezza*, che riguarda tutti ed è testificata in 1 Tm 2, 4.6: « Dio, nostro Salvatore vuole che *tutti* si salvino »: « Gesù per *tutti* ha dato se stesso come riscatto ». Chi, peccando, perde la grazia non è più in stato *attuale* di salvezza; ma rimane nella economia della salvezza fino a che vive, venendo stimolato alla conversione dalla divina misericordia: « Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori *a convertirsi* » (Lc 5, 32). Dio non prosegue ad amare il grande peccatore in *quanto tale*, non prosegue a volerne la salvezza lasciando che esso *resti tale*, ma in quanto lo vede candidato alla conversione e lo stimola ad essa fino al termine della vita. Ma se la conversione sarà definitiva-

mente rifiutata allora la « irrevocabilità » della vocazione salvifica si trasformerà nella « irrevocabilità » della condanna: « Via da me, operatori di iniquità », « maledetti » (Mt 7, 23; 25, 41).

Il già ricordato esempio di Giuda è emblematico. La misericordiosa volontà salvifica emerse per lui nel continuo richiamo di Gesù. Fu un richiamo fortissimo: « tra voi alcuni non credono... uno di voi è un diavolo » (Gv 6, 64.70); e incalzante: Gv 13, 10.18.21.26.27. Giunse fino a chiamarlo « amico » (Mt 26, 50) nel momento del tradimento e di farsi da lui baciare (Lc 22, 48). Cessò quando l'antico prediletto Apostolo, resistendo ai continui richiami e alla divina grazia, conchiuse il tradimento, anziché col pentimento, con la morte disperata.

Anche con gli ebrei, continui divini richiami, cadute, richiami, fino all'indurimento e al rifiuto deicida. Rispetto al caso di Giuda e di ogni singolo dannato v'è tuttavia per i Giudei questa fondamentale differenza. Per i singoli il ciclo di prova e di esercizio della divina volontà salvifica si chiude con la morte. Per gli ebrei, sostanzialmente compatti nella loro unità, intesi non come individui, ma come popolo, il periodo di prova continua e vi è il preannuncio profetico che verrà il momento in cui, finito l'« accecamento », « tutto Israele si salverà » (Rm 11, 26): e ciò perché «essi sono amati per ragione dei padri loro » (11, 28).

Niente di più dannoso per gli Ebrei che nasconder loro o far dimenticare queste fondamentali verità rivelate, lasciandoli nella illusione di essere attualmente prediletti da Dio *come prima del Calvario.*

La vera carità verso di essi è di sollecitare con la preghiera e l'illuminato « proselitismo » quel profetizzato ritorno salvifico.

* * *

Dipendenza ebraica del cristianesimo, così da aversi una *unica linea ebraico-cristiana,* e da risultare il « *dovere della carità e della gratitudine per tutto quanto abbiamo ricevuto da quel popolo* » (Card. Bea), a cominciare da *Gesù e Maria che erano ebrei*: sono le conclusioni in voga dei *difensori* degli Ebrei e degli *antiproselitisti.* Non sono affermazioni del tutto errate. Ma sono tremendamente unilaterali ed equivoche, tali da falsare completamente le prospettive, le relazioni cristiano-ebraiche e la vera carità verso gli ebrei.

Tutto l'equivoco nasce dalla dimenticanza della frattura determinatasi nella storia ebraica con la tragedia del Golgota,

quando furono « stroncati i rami » che erano uniti alla « santa radice » (Rm 11, 16-17): il che avvenne direttamente per opera di quei soli condannatori di Gesù, ma staccò per solidarietà dalla linea profetica e redentiva tutto il popolo che *tuttora non riconosce Gesù.*

Certo: « unica linea ebraico-cristiana ». Ma con l'ebraismo antecedente a quel crollo, dalla cui linea profetica si è staccato, per « accecamento » (Rm 11, 25), l'attuale ebraismo. Proprio in quella linea esso è stato sostituito, come *popolo eletto,* dal *cristianesimo.* E' quindi un banale equivoco di parlare di quanto dobbiamo a *quel popolo,* senza distinguere il prima e dopo la tragica frattura. E' un banale equivoco sfruttare quanto *dobbiamo* a quell'*antico popolo profetico* per alimentare la simpatia per *questo popolo attuale.* Non possiamo certo essere grati all'ebraismo attuale per il rifiuto di Cristo.

E se riflettiamo che tutta la precedente storia di quel popolo e tutta la Scrittura dell'A.T. erano preparatorie e profeticamente indicatrici del Redentore si comprende tutta la gravità e la sciagura di quel rifiuto. E si comprende anche la piena sostituzione del « popolo eletto », divenendo tale il « popolo cristiano » che ha compiuto quel supremo riconoscimento e seguito il Messia promesso. In particolare, che Gesù e Maria siano ebrei, non è, per gli ebrei stessi, obiettivamente e soggettivamente, che un'enorme aggravante di quel rifiuto; come è, d'altra parte, la conferma del trasferimento del popolo eletto nel mondo cristiano, precisamente in quanto innestato nell'ebreo uomo-Dio Gesù.

Questo trasferimento fu evidenziato, storicamente e liturgicamente nell'ultima cena, appositamente compiuta nella Pasqua giudaica. Il transito avvenne quando, compiuta la cena giudaica, si passò alla cena e alla immolazione eucaristica. Alla figura, l'agnello animale, si sostituì la realtà salvifica dell'Agnello divino.

Sono verità supreme su cui è assurdo sorvolare.
E' crudeltà verso gli Ebrei nasconderle.
Salvi i modi opportuni, è suprema carità ricordarle.

PIER CARLO LANDUCCI

SERVIZIO PASTORALE E FUTURO DELLE SETTIMANE SOCIALI

1) *Introduzione*

In un recente incontro di studiosi cattolici, tenutosi a Friburgo (Svizzera) si è — tra l'altro — sollecitato il mondo cattolico a riprendere le cosiddette S(ettimane) S(ociali). Una siffatta raccomandazione potrebbe apparire una novità per i giovani dell'ultimo decennio; non è infatti mistero che da più di dieci anni questa iniziativa è stata archiviata e, per di più, è stata esclusa dagli stessi circuiti di informazione cattolica. Si è così creata una spaccatura tra le generazioni passate (che ricordano con nostalgia certe affollate riunioni, animate da fervore ed entusiasmo) e l'ultima, che né possiede una idea del loro significato, né (forse) troverà stimolante la ripresa di una istituzione che di fatto è cessata, senza clamori e apparenti rimpianti.

In realtà, due fatti nuovi hanno suscitato in alcuni studiosi più giovani la curiosità per le attività cattoliche recentemente sospese: il graduale declino della ideologia marxista e la vigorosa spinta del Sommo Pontefice per la restaurazione degli studi sociali. Si direbbe cioè che il vuoto lasciato dalla ideologia del materialismo dialettico e dalla sua interpretazione della società, abbia destato l'interesse per quelle dottrine di segno opposto che per molti anni avevano sostenuto il pensiero e i progetti sociali dei cattolici militanti.

L'invito di Friburgo non sembra pertanto suggerito solamente dalla nostalgia di beni perduti, ma dalla coscienza cristiana, sensibile alla congiuntura presente e dal desiderio di rispondere fattivamente all'invito del S. Padre.

Del resto non occorre spendere molte parole per mostrare l'importanza delle SS dei Cattolici, quando si rifletta sul loro significato: esse per molti anni hanno fornito orientamenti e sollecitazioni operative sui vari fronti della realtà sociale; hanno promosso una continua elaborazione e affinamento della dottrina sociale della Chiesa; hanno formato una coscienza sociale in coloro che dagli Atti attingevano il ragguaglio più aggiornato sui fenomeni micro e macro-sociali; hanno dato prova di fecon-

dità del messaggio cristiano anche nell'ambito dell'economia, del diritto, dell'educazione, della politica, attraverso quella mediazione dei principi evangelici che il Concilio Vat. II ha particolarmente sottolineato (1).

Si tratta dunque di un servizio pastorale assai utile per la Chiesa intera: il riprenderne l'attività non significa rispolverare solamente vecchi documenti (sia pure venerabili per la storia della Chiesa), ma progettare uno spazio di azione proprio su quel campo sociale in cui urge la presenza dei cattolici.

Entro questo quadro, vorrei riprendere il discorso sulle SS dei Cattolici Italiani, soffermandomi su tre argomenti illustrativi: a) la storia delle SS in generale; b) motivi del loro declino e sospensione; c) criteri orientativi per la loro ripresa.

2) *La storia delle Settimane Sociali (2)*

Per tracciare un breve profilo sulla storia delle SS, occorre rifarsi alla storia degli stessi M(ovimenti) C(attolici) che approssimativamente iniziano le loro attività dopo il 1848 con le seguenti successive tappe: 1871-1904 (fondazione dell'Opera dei Congressi e partecipazione indiretta dei Cattolici alla vita politica post-unitaria), 1904-1919 (periodo interlocutorio delle varie iniziative dottrinali e pratiche), 1919-1945 (periodo della fondazione e soppressione del Partito Popolare Italiano e governo fascista), 1945- ad oggi (ripresa delle attività politiche dei cattolici e di altre iniziative culturali) (3).

Mentre in Germania e Francia e Belgio e più tardi in Ispagna, Olanda, Canada i cattolici si difendevano contro l'invadenza socialista e liberal-massonica con la costituzione di associazioni dei lavoratori, con iniziative caritative e con giornate di studio, in Italia l'Opera dei Congressi sin dalla sua fondazione (1871)

---

(1) Cfr. (mons.) AGOSTINO FERRARI (TONIOLO): « Divulgazione ed elaborazione dottrinale nella luce della "Rerum Novarum": Le Settimane Sociali » in « Vita e Pensiero » III-V, 1961, pp. 188-207.

(2) « 1907-1957: Cinquantenario, Settimane Sociali dei Cattolici d'Italia », Roma s. d. In questo opuscolo, curato da Mons. AGOSTINO FERRARI (TONIOLO), raccoglie una particolareggiata indicazione dei temi, protagonisti, luoghi e date delle prime 29 SS. d'Italia, nell'anno cinquantenario della loro istituzione. Altri riferimenti si trovano nell'articolo citato poco sopra, ove il ragguaglio si estende anche all'estero.

(3) ANTONIO RIMOLDI: « I cristiani nel mondo, Annotazioni critiche, II » in « La Rivista del Clero italiano », LVII, 1977, pp. 134-140. Rinvio anche a due primi grossi tomi di recentissima pubblicazione « Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia », Marietti, Torino 1981. La citerò con la sigla DSMC.

ne emulava lo slancio operoso e la ricerca scientifica; non a caso i Cattolici Europei si ritrovarono insieme a studiare i problemi sociali a Parigi nel 1888 e 1891, a Bruxelles nel 1894, a Friburgo nel 1897 e a Monaco di Bav. nel 1900.

In Italia veniva istituita a Padova per opera di G. Toniolo nel 1889 « l'Unione Cattolica per gli Studi sociali » e nel gennaio 1893 a Roma veniva fondata la « Rivista Internazionale di Scienze Sociali e discipline ausiliarie » sotto la direzione dello stesso Toniolo e di mons. Salvatore Talamo. Queste iniziative di carattere altamente accademico trovarono all'inizio difficoltà, come nel 1957 ricordava il Conte Giuseppe Dalla Torre nel discorso commemorativo del cinquantenario delle SS (4). Intanto all'interno dell'« Opera dei Congressi » si andava creando una situazione difficile; il gruppo progressista, guidato da Romolo Murri, il fondatore della rivista « Cultura sociale », contestava la linea della direzione; per di più aveva coagulato intorno a sé un gruppo dissidente, chiamato « Lega democratica nazionale » con spinte socialiste assai marcate (5). Il movimento filo-socialista tra il clero trovò un alleato nel Bonaiuti che in quegli anni pubblicò il volume « Lo gnosticismo, Storia di antiche lotte religiose », in cui l'autore rifacendosi a moduli engelsiani e kautskyani identificava il cristianesimo al socialismo; l'anno successivo comparvero le « Lettere di un prete modernista » in cui Bonaiuti coniugherà l'idea socialista con quella modernista, sostenendo che il sentimento religioso costituisce la base per la speranza di un rinnovamento sociale (6).

S. Pio X temendo che l'Opera dei Congressi fosse minacciata dai due pericoli incombenti: socialismo e modernismo, la soppresse (7); ma occorreva battere le tendenze socialistizzanti dei cattolici e riorganizzare le forze più fedeli. Giovanni Grosoli, ultimo presidente dell'Opera dei Congressi, fondò nel 1907 la « Società editrice romana civile per azioni », allo scopo di costi-

---

(4) Discorso Commemorativo pronunciato dal Co. Giuseppe Dalla Torre in Pistoia il 20 ottobre 1957 in « 1907-1957 Cinquantenario » op. cit. p. 22.

(5) Cfr. PAOLO POMBENI: « Movimento Cattolico e Movimento Socialista » in DSMC, I/2 p. 22. In Emilia un gruppo di sacerdoti, spalleggiati dal Murri aveva fondato la rivista « La Plebe » (Reggio Emilia 1904-1908) e aveva il suo centro ad Imola; le tendenze erano dichiaratamente socialiste.

(6) ANNIBALE ZAMBARBIERI: « La prima DC e il modernismo » in DSMC, I/1, p 38.

(7) Questo provvedimento è giudicato opportuno persino da persone piuttosto critiche per l'operato di S. Pio X, come ad es. G. DE ROSA (« Sturzo », Torino 1977, passim) e LORENZO BEDESCHI (« La democrazia cristiana, Il primo movimento DC » in DSMC, I/2, pp. 246-257).

tuire un cartello azionario a sostegno dei vari periodici e quotidiani cattolici (8); ma ciò non bastava: la stampa doveva essere alimentata da idee coerenti con il magistero della Chiesa. Ecco perché sulle ceneri dell'Opera dei Congressi, nacque (come era previsto dallo stesso S. Pio X) un movimento fedele alla gerarchia e capace di vitalizzare gli studi sociali, l'Unione Popolare. Infatti nell'enciclica « Il fermo proposito », il Papa veneto, tra l'altro affermava: « (intendiamo indicare) una istituzione di carattere generale, destinata a raccogliere i cattolici di tutte le classi sociali, ma specialmente le grandi moltitudini del popolo intorno ad un solo centro comune di dottrina di propaganda e di organizzazione » (9).

L'attività dell'U(nione) P(opolare) cominciò a Firenze con la erezione di un Ufficio Centrale, avendo in G. Toniolo il Presidente e segretario il prof. Rosselli fiorentino; membri di spicco erano mons. Minoretti (futuro Cardinale), prof. Rezzara, prof. Cottafavi, l'avv. Bosco Lucarelli, d. Cerruti ecc.

La prima « Settimana Sociale » (come fu chiamata dallo stesso S. Pio X, nella lettera inviata al Presidente di turno, il card. Maffi), si tenne nel 1907 a Pistoia. I « Congressi di studi sociali » (come invece erano chiamati dall'UP) avevano come organo la rivista « Le Settimane Sociali » e si succedettero regolarmente per gli anni 1907-1913: Brescia (1908), Palermo (1908), Firenze (1909), Napoli (1910), Assisi (1911), Venezia (1912), Milano (1913).

L'UP. nel frattempo curava gli interessi del gruppo politico con 70.000 iscritti nel 1907 e 110.000 nel 1919; inoltre organizzava associazioni dei lavoratori: le organizzazioni professionali rappresentate ad Assisi erano 374 con 110.000 iscritti (10). I temi trattati fino al 1911 furono svariati: problema operaio, agricoltura, istruzione popolare ecc. Ma dopo il 1911 la direzione scelse per ogni Settimana un tema unitario: l'organizzazione professionale, il problema scolastico, le libertà civili dei cattolici.

---

(8) FRANCESCO MALGERI: « La Stampa quotidiana e periodica e l'editoria », in DSMC, I/1, pp. 273-294.

(9) Cfr. SILVIO TRAMONTIN: « Unione popolare » in DSMC, I/2, p. 394; il giudizio di G. De Rosa sull'« Unione Popolare » non è benevolo; egli parla di « passaggio da un regime di responsabilità ad uno di tutela ». Eppure i pericoli di cui si è parlato sopra, non erano fantasmi nella mente del Pontefice, ma deviazioni preoccupanti nello stesso clero.

(10) AURELIO BOSCHINI: « Il movimento operaio » in « Enciclopedia del Lavoro » a cura di L. CIVARDI e P. PAVAN, Roma 1963, p. 672.

Per il 1914 era programmata una Settimana Sociale a Bari, ma fu sospesa a causa dell'aggravarsi della guerra in Europa.

Dopo il 1920 si riprendono le Settimane annualmente; ma intanto la direzione subisce profonde trasformazioni: la U.P. si fonde in parte con il Partito Popolare di d. Sturzo. Le forze lavoratrici si costituiscono in Confederazioni. Benedetto XV infatti operando la distinzione tra « azione cattolica » e « azione dei cattolici », affiderà l'istituzione delle Settimane Sociali al Centro di Cultura dell'UP., la cui Commissione consultiva funge da Commissione per le medesime Settimane Sociali; due anni dopo Pio XI le affiderà alla Commissione Permanente, eletta dalla Giunta centrale dell'Azione Cattolica Italiana; nel 1926 con l'istituzione dell'Istituto Cattolico di Attività Sociali (ICAS) le SS vengono dirette da apposita Commissione dell'ICAS. Si succedono alla presidenza mons. Minoretti, G. Dalla Torre, p. Gemelli. I temi trattati toccano (11) diverse questioni: lo Stato secondo la concezione cristiana, l'autorità sociale nella dottrina cattolica, la famiglia cristiana, l'educazione cristiana, la carità, la moralità professionale. Nel 1935 si sarebbe dovuto tenere la 19.a Settimana Sociale a Roma sul tema « Il valore etico del lavoro »; ma lo scoppio della guerra etiopica consigliò rinviare le Settimane a tempi migliori, anche per la difficoltà « di svolgere la propria funzione di libero dibattito dei problemi sociali del momento » (12).

---

(11) Un giudizio pesante sulle SS. di questo periodo è espresso da ALFONSO PRANDI: « Si determinò così un clima tranquillo in cui si ostentava un grande afflato etico-teologico, mentre nei fatti si avevano atteggiamenti e proclamazioni di assecondamento, di discreta approvazione o, addirittura, di plauso alla politica sociale del fascismo. E si accreditarono anche fraintendimenti macroscopici (per es. sulla natura e sulla funzione delle "corporazioni" del regime) vedendosi in esse adombrate — del resto mitico e confuso — della corporazione se non realizzato l'ideale cui aveva alluso la "Rerum Novarum" » (« Genesi ed evoluzione dell'insegnamento della Chiesa » DSMC I/1, p. 190). E poco più avanti: « Se si scorrono gli atti delle Settimane Sociali degli anni venti e trenta, si noterà che parecchi furono i presuli italiani a tenervi relazioni introduttive e basterà dare i nomi di Minoretti, Tredici, Bianchi, Cagliero, Mistrangelo, Tosi, Salotti. Ma risalta subito un fatto capitale: il primato dell'etica sullo studio scientifico dei fenomeni socio-economici » (p. 191). L'A. conclude affermando che « La Civiltà Cattolica » e l'Università Cattolica perseguirono il disegno di cristianizzare teoria e prassi del fascismo. Occorre osservare che questo giudizio non mi sembra del tutto esatto: ad es. il cap. Cagliero — da quanto mi risulta dall'opera citata sopra stampata nel cinquantenario — non compare mai. L'A. poi liquida in fretta dieci anni in cui intervennero uomini della statura di Gemelli, Corsanego, Vincenzo Del Giudice, Luigi Stefanini, Francesco Olgiati, Mario Casotti, Luigi Gedda, ecc.

(12) « 1907-1957, Cinquantenario », op. cit. p. 61.

Con la fine della seconda guerra mondiale, nel 1945 le Settimane Sociali riprendono per la terza volta la loro attività fino al 1968 (13) per poi cessare.

Probabilmente questo è il periodo più intenso e più ricco, non solo per quantità, ma anche per la presenza responsabile della Dc al governo, che così serve da stimolo alla ricerca, agli orientamenti, allo studio dei molti problemi post-bellici.

Dal 1952 la Presidenza è affidata al card. Siri; alla vice-Presidenza si succedono il prof. Boggiano Pico, prof. Francesco Vito, il sen. Marconcini, il prof. Silvio Golzio, mons. Pietro Pavan ecc. Dal 1954 al 1967 la Segreteria è affidata a mons. Agostino Ferrari Toniolo.

Alle Settimane Sociali intervengono le diverse rappresentanze delle varie organizzazioni Cattoliche; ma queste a loro volta organizzano incontri collaterali; così le ACLI, l'UCID, il Centro Nazionale dell'Artigianato, la Confederazione Nazionale dei Coltivatori Diretti ecc. I temi più interessanti sono: Il problema del lavoro (Venezia 1946), La comunità internazionale (Milano 1948), L'organizzazione professionale (Genova 1951), L'impresa nell'economia contemporanea (Torino 1952), Società e scuola (Trento 1955), Vita economica e ordine morale (Bergamo 1956), Sviluppo economico e ordine morale (Salerno 1966) (14). L'importanza delle SS si costatò quando l'Azione Cattolica poté dare in mano ai giovani, testi ricavati dagli Atti (« La dottrina sociale cristiana, Guida per il VI Corso di cultura religiosa dell'ACI », Roma, 1957), indire concorsi, organizzare corsi di formazione sociale, ecc.

---

(13) Tuttavia esistono «Quaderni delle Settimane Sociali dei Cattolici di Italia, n. 3 1970, in cui il Comitato permanente proponeva i temi, il luogo (Brescia) e le relazioni di fondo per la SS del 1970, che poi fu sospesa, e tuttora resta tale. Le relazioni o temi sono svolti da Schmidt, Russo Jervolino, G. Campanini e G. Mira.

(14) Per il 1952 cfr. A. PEREGO S.J.: « L'impresa economica contemporanea nella XXV Settimana Sociale dei Cattolici Italiani» in «La Civiltà Cattolica» 103, 18 ottobre 1952 q. 2456, pp. 113-127; per il 1953 cfr. A. DE MARCO: « Problemi della popolazione alla XXVI Settimana sociale, Palermo 27 sett. 3 ottobre 1953» in «La Civiltà Cattolica» 104, 7 nov. 1953 q. 2481, pp. 667-683. Per il 1955, cfr. F. TROSSARELLI S.J.: «Problemi della Scuola nella XXVIII Settimana Sociale dei Cattolici Italiani» in «La Civiltà Cattolica» 106, 5 nov. 1955, q. 2529, pp. 253-268. Questo A. osserva che i partecipanti non avevano chiaramente distinto tra scuola statale, libera e specificamente cattolica. Egli ricorda che l'eco della Settimana trentina ebbe un'eco in Parlamento quando il «laico» Paolo Rossi, Ministro della Pubblica istruzione, accusò le Settimane di propugnare un dogmatismo intollerabile in materia di educazione.

3) *Le cause della caduta delle Settimane Sociali*

Che le Settimane Sociali non costituissero opera perfetta, era noto fin dal 1950. A. BARONCI ad es. sotto la voce « Settimane sociali » della « Enciclopedia Cattolica », osservava: « I risultati potranno essere migliori quando le Settimane Sociali riusciranno a proporsi scopi e atteggiamenti di più evidente concretezza, battendo vie originali e chiamando ad insegnare, a lato degli eletti, nomi della vita organizzativa, universitaria, politica e sindacale dei cattolici e anche gli esperti della realtà economica imprenditoriale e del lavoro » (15).

Tentativi di riorganizzare i quadri e il funzionamento delle Settimane si ebbero verso il 1967-69 ad opera del prof. Gianni Ambroso dell'Università di Roma con la consulenza di Mons. Agostino Ferrari Toniolo, già nominato Vescovo Ausiliare di Perugia; ma una erosione lenta minava l'attività della gloriosa istituzione. Le cause? E' difficile rispondere a questa impegnativa domanda. Si può incominciare con una nota storica; il graduale abbandono di gruppi. Leggo nella rivista « Concretezza » (16 ottobre 1966) questi appunti di Ennio Innocenti:

> « ... Perciò hanno fatto male coloro — e sono molti — che pur avendo fatto l'iscrizione alla Settimana (di Salerno, 1966) non si sono poi visti affatto. E peggio hanno fatto i grandi assenti che poi sono da riconoscere nella parte più viva del cattolicesimo: dov'erano le ACLI? dov' erano le riviste d'avanguardia? dov'erano i cattolici militanti in politica? Ahimé, che gli assenti erano assai più numerosi che i presenti... » (p. 9).

Dietro a questo assenteismo si cela una ragione: la ventata di irenismo che scuote molte organizzazioni cattoliche dopo il Concilio, fino a portarle verso nuove formule. Ad es. le ACLI sotto le presidenze Labor e Gabaglio avanzano ciò che Camillo Brezzi chiama l'« ipotesi socialista » (16).

Anche altri gruppi cattolici, sotto la spinta del nuovo spirito « irenico », si aprono al cosiddetto dialogo, con tutte le sue

(15) A. BARONCI: « Settimane Sociali » in « Enciclopedia Cattolica », XI, p. 458.

(16) CAMILLO BREZZI: « Movimento Cattolico e questione operaia » in DSMC, I/2 p. 69. Osserva l'A.: « All'interno della CISL e delle ACLI per esempio comincia a farsi strada un'analisi politica e sociale che si va distaccando da quella *precedente tradizione dottrinale cattolica* (s.n.) e si collega invece a quei gruppi di intellettuali e di comunità ecclesiali che caratterizzano sempre più il cattolicesimo italiano post-conciliare » (ib.). Siamo negli anni 1968-69.

ambiguità (16 bis); ciò accade dopo la conclusione del Concilio Vat. II, e non solo in Italia, ma anche in diversi paesi di tradizione cattolica. Il dialogo provoca avvicinamenti alle sinistre e conseguentemente una certa insofferenza verso il magistero sociale della Chiesa (17).

Come se ciò non bastasse, in quegli anni anche i teologi fanno la loro sortita contro la dottrina sociale della Chiesa. La prima impugnazione parte dal p. Dominique Chenu (« La dottrina sociale della Chiesa, Origine e sviluppo: 1891-1971 » trad. ital. Brescia 1977). Avendo partecipato, in qualità di perito conciliare alla stesura di una parte della Costituzione « Gaudium et Spes », e avendo in sede competente insistito perché dal testo definitivo sparisse l'espressione « doctrina socialis », espresse aspre critiche contro coloro che senza tener conto delle sue richieste vi avevano incluso per ben tre volte tale espressione; inoltre egli osservava che dopo la promulgazione della Costituzione suddetta, la frase « dottrina sociale » era espressione sempre più contestata; il suo timore era che una dottrina sociale si trasformasse in ideologia (18). Anche René Coste (« La Chiesa e vita economica » trad. ital. Assisi 1972) aveva espresso forti riserve sulla dottrina sociale della Chiesa e auspicava che il Magistero si limitasse ad un « insegnamento etico evangelico, evitando di farsi promotore di riforme sociali ».

Dalla Francia ben presto dilagò la contestazione non solo alla dottrina sociale, ma anche alla morale cattolica (19); inoltre non pochi studiosi sulla cresta delle novità teologiche di moda, cercano nuovi « loci theologici » (come la storia, le rilevazioni sociologiche, il proletariato ecc.) per sostituirli al Magistero (20).

(16 bis) Cfr. CORNELIO FABRO: «La trappola del compromesso storico, Da Togliatti a Berlinguer», Roma 1979, pp. 31-66. L'A. a p. 151 elenca siffatti gruppi che accettano non solo il dialogo, ma anche il «compromesso» con il PCI: ACI, DUCI, intellettuali, associazioni studentesche, Esploratori cattolici.

(17) Così ad es. R. ORFEI: « I tabù della dottrina sociale cristiana », Roma, 1973.

(18) CHENU inoltre dichiarava che i «sostenitori della dottrina sociale erano permeati dal mito della cristianità medioevale e dalla concezione della "potestas indirecta"» (ib. p. 152-153).

(19) Ad es. E. LOPEZ AZPITARTE: « Sexualidad y Matrimonio », Santander, 1975 p. 272.

(20) Come ad es. K. RAHNER, come ha dimostrato esaurientemente G. PERINI («Il pluralismo teologico secondo K. Rahner» in «Doctor Communis» XXII, 1979, p. 135-138, specialmente a pp. 154-155). Per la cosiddetta teologia della liberazione, cfr. ENRIQUE DUQUE DUSSEL: «Disintegración de la cristiandad colonial y liberación», Salamanca, 1978, p. 23; in modo più sfumato B. HAERING (cfr. SEAN O' RIORDAN: «Bernhard Haering's Theory of Non-violence» in «In libertatem vocati estis», Miscellanea B. Haering, Roma 1977, pp. 179-195).

Una rivista italiana si rendeva interprete di questo stato d'animo quando nel 1972 pubblicava un articolo in cui si esprimevano le seguenti idee: a) nell'insegnamento sociale occorre evitare il ricorso al diritto naturale e fare attenzione ai « segni dei tempi »; b) non esiste un ordine immutabile nei rapporti sociali; c) dopo l'enciclica « Pacem in terris », la società attuale è violenta e contestatrice; perciò non è possibile affermare un ordine politico che obblighi in coscienza: una autorità civile fondata sull'ordine morale e derivante da Dio (come insegnava anche Giovanni XXIII) non merita credito; d) per le decisioni di ordine sociale e politico, il credente può riferirsi ai documenti pontifici, ma secondo la interpretazione che ne dà la comunità (21).

A questo punto si potrebbe fare un bilancio delle nuove idee post-conciliari per poi trarne qualche indicazione non solo in riferimento alle cause che hanno determinato l'eclissi della dottrina sociale della Chiesa, ma anche per cogliere eventuali elementi di chiarificazione. Si può anzitutto affermare che una certa teologia rifiuta la « dottrina sociale » classica, e la sostituisce con l'« insegnamento sociale », ossia con un complesso di vaghe indicazioni che vanno dalle semplici esortazioni a direttive di carattere opzionale; in secondo luogo le nuove idee escluderebbero un vero magistero sociale, ma attribuirebbero alla Gerarchia un compito più modesto come l'informare, l'indicare, l'esortare ecc. In terzo luogo, in queste ipotesi teologiche è facile cogliere quattro opzioni dottrinali: a) *una opzione epistemologica* per cui più che di « dottrina » o di « insegnamento autorevole » si dovrebbe insistere sul carattere metodologico e informativo delle dichiarazioni pastorali della Gerarchia; tanto che alcuni teologi parlano di « tradizione sociale cristiana », in cui magistero, teologia e opinioni comuni sono equiparate sul piano del vincolo morale; b) *opzione metodologica,* per cui si rinuncia al primato dei valori dei principi etico-giuridici del diritto naturale e del Vangelo per l'accesso ai problemi della realtà sociale, e si opta per la « praxis » come a « locus theologicus » primario, sia che

(21) Cfr. DARIO COMPOSTA: « La dottrina sociale della Chiesa nell'ultimo quinquennio e la sua ripresa » in « Seminario e Teologia », IV, 15, 1979, pp. 26-60, specialmente a pp. 37-42. Nella stessa rivista sopra ricordata nel 1974, JOSEPH JOBLIN riprendendo analoghe argomentazioni, proponeva di sostituire la voce « insegnamento » a quella di « dottrina sociale » e indicava nel metodo diagnostico marxiano un utile strumento di rilevazione sociale. L'attacco più violento alla dottrina sociale della Chiesa si deve probabilmente a PIERRE THIBAULT (« Savoir et Pouvoir », Laval-Québec, 1972) che astiosamente indicò nella « Rerum Novarum » di Leone XIII un tentativo di ristabilire la ierocrazia medioevale.

tale « praxis » sia interna o esterna alla Chiesa; c) *opzione delle fonti*, per cui si rifiuta il diritto naturale come ideologia ellenizzante o come forma decadente della teologia e filosofia neo-scolastica; d) *opzione magisteriale* per cui alla gerarchia docente si sostituisce in modo più o meno rilevante la comunità (di qualsiasi tipo); è la comunità ecclesiale che attraverso la cosiddetta « auto-comprensione » di tipo esistenzialistico, ha il compito di interpretare autorevolmente i fenomeni sociali, e di fornire poi l'opportuna normativa.

E' ovvio allora che in questo clima complesso di rifiuto o di ambigua riformulazione della dottrina sociale della Chiesa, le Settimane Sociali sarebbero parse inopportune ai comitati direttivi e anacronistiche ai cattolici progressisti. Lo avevano compreso bene gli stessi giornalisti, come ad es. Antonio Altomonte che ne « Il Tempo » di Roma il 25 gennaio 1973 affermava che « si dava per scontato il tramonto della dottrina sociale della Chiesa »; così Alceste Santini su « L'Unità » il 10 ottobre 1977 scriveva un articolo dal significativo titolo: « Esiste ancora una dottrina sociale cattolica? ».

La verità invece è altra: la dottrina sociale fu sempre insegnata dal Magistero, anche negli anni del post-concilio, ma non fu accolta col doveroso rispetto, né intesa nel suo vero significato. Del resto come sarebbe stato accolto ad es. l'invito ai cattolici (specialmente politici) a non elargire gratificazioni sociali in modo caotico e diseducativo e con il rischio di favoritismi ingiusti, come raccomandava il card. Segretario di Stato il card. Cicognani nella lettera inviata al card. Siri in occasione della ultima Settimana Sociale del 1968? (22) e quando si denunciava (e si era nel 1968) l'indirizzo « agnostico » della scuola di Stato? (23) e l'uso puramente formale del metodo democratico? (24).

Ma siamo arrivati al 1982, non solo con le grandi novità del magistero di S.S. Giovanni Paolo II, ma anche con la lezione amara di un decennio (o più) privo dell'attività benefica e opportuna delle SS. Riproporne la ripresa non mi sembra un lusso, ma un dovere.

---

(22) XXXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia, Catania 21 - 26 Settembre 1968 s.d.p. 13.

(23) Ib., p. 17.

(24) Ib., p. 18.

4) *La ripresa delle SS e criteri orientativi*

La ripresa delle SS è stata proposta nel convegno Romano « Evangelizzazione e promozione umana » nel 1976; ancora più recentemente nella riunione della CEI nel 1981 in occasione del 90° anniversario della « Rerum Novarum ». Questa seconda raccomandazione non solo possiede più autorevolezza della prima, ma viene avanzata in un momento particolarmente favorevole, come abbiamo affermato all'inizio. Infatti i discorsi del S. Padre a Puebla (genn. 1980), l'enciclica « Dives in misericordia » (25) e in particolare l'importante lettera enciclica « Laborem exercens » del 14 sett. 1981, preparata però — come si sa — per celebrare il 90° anniversario della « Rerum Novarum », ha destato un enorme interesse in tutto il mondo; anche solo per restare nell'ambito d'Italia, le cronache registrano ogni settimana convegni, tavole rotonde, giornate di studio, conferenze in un crescendo che non ha riscontro con analoghi documenti. Ma affermata l'opportunità di una ripresa delle Settimane Sociali, si apre subito a ventaglio una serie di questioni che ne toccano la struttura, gli scopi e i fini.

Possiamo, a tal fine, partire da alcune *considerazioni periferiche:* a) e primo, le Settimane non tendono ad assorbire le molteplici iniziative di studio e di dibattito già in atto. In particolare è noto che l'Università del S. Cuore ogni anno organizza corsi di aggiornamento sociale su diverse tematiche che per certi aspetti imitano le SS; ovviamente una ripresa delle SS, essendo vincolata alla CEI, non interferirà con questa ed analoghe iniziative, che per loro natura sono autonome (26) e si direbbe « laicali »; b) come abbiamo detto all'inizio, lo scorso ottobre 1981 a Friburgo (Svizzera) l'Istituto Jacques Maritain ha proposto, attraverso il suo segretario Roberto Papini, di ritornare alle Settimane Sociali, in collaborazione con il Centro Cattolico di studi sociali di Ginevra. Si tratterebbe in questo caso di organiz-

---

(25) Cfr. DARIO COMPOSTA: « L'enciclica "Dives in misericordia" e le sue dimensioni sociali » in « Dives in misericordia », Studia Urbaniana, Roma 1981, pp. 427-441. In questo documento il S. Padre toglie persino il pretesto del cosiddetto metodo diagnostico sociale (detto anche « rilettura del nostro tempo » o « radiografia sociale ») per limitarsi alla sfumata espressione latina « species ista hodierni mundi » (n. 11).

(26) Cfr. « Nota Pastorale della CEI, Fermenti portatori di grazia per la missione della Chiesa » in « Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana », n. 4 del 22 maggio 1981. E' un documento esauriente sul valore dei vari gruppi ecclesiali dei laici: autonomia, libertà, denominazioni ecc.; cfr. anche il bel Saggio di ENNIO INNOCENTI: « La politica del Vaticano II », Roma 1967, specialmente pp. 214-233.

zare un Colloquio internazionale, possibilmente biennale. L'Istituto, avendo diramazioni non solo in Europa ma anche nell'America sett. e nell'America Latina, possiede una fascia abbastanza ampia di ascoltatori fino a raggiungere intellettuali cattolici e non-cattolici in Asia e in Africa. Inoltre l'Istituto è gestito da laici e pertanto si muove liberamente, come tutte le associazioni cattoliche laicali, con possibilità di farsi ascoltare anche dalla cultura « laica », al di là dei confini confessionali ed ideologici. Ebbene, le SS dei Cattolici d'Italia e quelle delle altre nazioni, non si sovrappongono ovviamente a questo progetto che lodevolmente sembra ricalcare i « Congressi scientifici Internazionali dei Cattolici », incominciati a Parigi nel 1888, come abbiamo detto sopra; c) la ripresa delle SS deve essere meditata e preparata con accuratezza affinché il rilancio serva di spinta per il loro futuro; ciò si otterrà se oltre a tener presente la legge del dinamismo della storia e l'evoluzione sociale, si cercherà di dare alla SS una struttura nuova adatta ai tempi e alle mutate condizioni spirituali della nazione. Non si può infatti ignorare quanto è avvenuto nel 1974 e 1980 con il fallimento dei due « Referendum » sul divorzio e sull'aborto. Senza frustrazioni confessionali, con coraggio e vigore, la dottrina sociale della Chiesa susciterà sorprese e forse scoperte da parte del « mondo laico » che in generale fino ad oggi è stato faziosamente tenuto all'oscuro del messaggio sociale della Chiesa; a rimetterci sono proprio i « laici » poiché ciò che le SS discutono è cultura: una cultura non astratta, ma aderente ai grandi fenomeni sociali nazionali e internazionali.

Entrando ora nelle *questioni specificamente interne alle SS*, occorre determinare la struttura in riferimento ai componenti, alle modalità di svolgimento, al valore disciplinare, al fine.

Quanto ai componenti, occorre distinguere il Comitato permanente dai membri delle singole Settimane. Sono parte del Comitato permanente il Presidente (che è il Vescovo scelto in Assemblea dalla CEI per le questioni sociali), il Vice-Presidente (che può essere un laico, eletto per iniziativa del Presidente) e il Segretario. Il Segretario del Comitato permanente sarà un prelato, che si dedicherà a tempo pieno per tutto l'anno, avendo a sua disposizione un Ufficio Romano con personale idoneo. I membri delle singole Settimane si distingueranno in due categorie: gli esperti sulla questione da trattare e gli invitati che rappresentano i vari gruppi ecclesiali interessati al problema discusso: prelati, religiosi, laici, rappresentanti di enti e associazioni ecc.

Modalità di svolgimento: sarà determinata volta per volta

dal Comitato Permanente, tenendo presente il ruolo diverso degli esperti e degli invitati. Entro il quadro della modalità entra la collaborazione delle Chiese locali, degli Istituti religiosi e delle Associazioni Cattoliche. Tutti questi organi inferiori saranno tempestivamente informati del tema da trattare; essi inoltre in sede propria lo discuteranno preventivamente in modo che il rappresentante (eletto volta per volta in sede) sia pronto a contribuire per il dibattito, che si terrà durante la Settimana. Si ricorda che secondo la lettera Apostolica « Octogesima Adveniens », n. 4, questi organi inferiori hanno il compito di esaminare il tema, di valutarlo in confronto con la situazione locale, di fornire alcuni spunti di discussione, ma non di prendere decisioni generali.

Il valore delle Settimane Sociali è stato da noi chiamato « servizio pastorale » nel titolo di queste riflessioni. E' bene che ne chiariamo il senso, non già per affermare cose nuove, ma per precisare di più la missione delle medesime SS nel prossimo futuro. Si può iniziare questo discorso dal quadruplice livello che concerne l'insegnamento sociale in genere: a) la *concezione cristiana* sociale come si trova nei testi biblici; b) la *dottrina sociale* della Chiesa Cattolica elaborata occasionalmente dalla Gerarchia secondo l'opportunità dei tempi; c) la *teologia del sociale,* elaborata dai teologi; d) la *filosofia cristiana sociale,* che i credenti qualificati elaborarono con la ragione ma assumendo dalla Bibbia alcuni concetti come postulati filosofici, come ad es. la dignità della persona, la immortalità dell'anima, l'uomo « imago Dei » ecc. Sulla differenza di qualità dei diversi gradi non spenderemo molte parole (27); come è anche noto che la *dottrina sociale* vincola i credenti a prestare un « ossequio » interiore a quanto è proposto dalla Gerarchia (28).

Ciò posto, se le SS — secondo la definizione di G. Toniolo — sono « corsi sistematici per l'esposizione e discussione dei problemi sociali civili contemporanei » (29), si pone il quesito del loro assetto teologico sul piano dottrinale. Orbene, ad un rilievo di immediata evidenza, ogni Settimana Sociale, per poter

(27) DARIO COMPOSTA: « Lavoro e Liberazione », Rovigo 1978, p. 29.

(28) DARIO COMPOSTA: « Magistero della Chiesa e diritto, Studio teologico-giuridico della potestà di magistero » in « Divinitas » XVI, n. 3, 1975, p. 174-177. Ivi si trova un commento teologico-giuridico all'« obsequium voluntatis et intellectus » (Lumen Gentium, 25) che il magistero esige dai fedeli in materie che non appartengono al dogma.

(29) Citato da A. FERRARI TONIOLO: « Divulgazione ed elaborazione ... », art. cit., p. 191.

discutere « problemi civili contemporanei » (Toniolo), deve servirsi di una diagnosi accurata preliminare sulla situazione concreta; ma la situazione non si configura come fenomeno uniforme, ma varia per le singole materie: scuola, lavoro, cultura, famiglia, agricoltura, sindacati, impresa, Chiesa e Stato ecc. Né si può escludere che lo stesso tema possa essere ripreso dopo qualche anno per mutate condizioni sociali. Ovviamente per una diagnosi diretta, la Settimana si avvarrà di esperti; per esperti non si intendono solamente docenti, ma anche operatori, sociologi specializzati (sociologi della politica, della religione, del lavoro, della scuola ecc.) tecnici, organizzatori ecc.

Da questa constatazione risulta che la Settimana Sociale consiste in un confronto tra « fatti » e « idee » o — se vorremmo usare un linguaggio filosofico — essa si configura come un sillogismo, di cui la maggiore rappresenta sia la « concezione cristiana sociale » sia « la dottrina sociale della Chiesa Cattolica »; la minore rappresenta la situazione concreta diagnosticata dagli esperti. La conclusione rappresenta il termine e lo scopo della Settimana, ossia la determinazione morale del fatto diagnosticato. Per questa qualifica etica collaborano sia la gerarchia (che è rappresentata ufficialmente dal Presidente del Comitato permanente) sia i laici secondo i differenti ruoli: esperti, invitati, rappresentanti.

Sotto il profilo teologico-giuridico le Sett. Sociali dunque si configurano come una forma mista di « docere-discere » in cui l'autorità ecclesiastica garantisce la fedeltà al messaggio evangelico e il laicato apporta il contributo dell'esperienza sociale nel suo continuo divenire; di qui anche il significato della conclusione come atto semi-magisteriale, in quanto le argomentazioni che la precedono vengono riassunte e avallate dalla Presidenza. Perciò essa viene designata col termine « dichiarazione » per esprimere un certo orientamento rivolto « a chiunque operi in posizione di responsabilità, abbia compiti nella famiglia, nella scuola, nelle libere associazioni religiose e formative, nei sindacati e nelle imprese, nei partiti politici » (30). Chiarificatrici mi sembrano le seguenti precisazioni che l'em. Card. Siri espresse in una conferenza stampa nel 1955:

> « Le Settimane Sociali vogliono rifare un esame di fatti alla luce di principi eterni. Sono dunque due elementi che concorrono: i fatti, dei quali è proprio il fluire ed

(30) « XXXIX Settimana Sociale dei Cattolici d'Italia... », op. cit., p. 339.

> i principi, dei quali è proprio il permanere. Considerazione pertanto dei fatti alla luce dei principi con questo scopo: dedurne orientamenti che tengano conto della situazione concreta. La parola orientamenti dice insieme la cautela e la aderenza alla realtà del nostro tempo. Pertanto le Settimane Sociali non sono delle aride elucubrazioni sui principi. I principi sono noti. Non c'è bisogno di fare perennemente affermazioni di principi che rimangono. Ma c'è piuttosto da studiare quella adeguazione dei fatti ai principi. I principi tanto si applicano quanto ad essi si sottopone la materia adatta e, pertanto, rimanendo inflessibili i principi, le applicazioni possono variare di misura e di modo secondo che la materia l'invoca e non l'invoca » (31).

Allora è giusto affermare che le SS sono un « servizio pastorale »: servono cioè ad illuminare i fedeli sulle situazioni concrete, alla luce della riflessione della Settimana Sociale, sotto la guida della Gerarchia. E' questo in definitiva *il fine* loro. Se venisse a mancare la presenza della Gerarchia, le dichiarazioni non oltrepasserebbero il significato di un comunicato di esperti.

D'altra parte, le SS non essendo l'emanazione esclusivamente magisteriale della Gerarchia non vincolano nelle loro conclusioni o dichiarazioni alla pari del magistero ordinario, lasciando così ai fedeli una certa libertà opinativa ed operativa. Le dichiarazioni pur non essendo invero proclamazioni ufficiali, ma affermazioni poggianti su valutazioni critiche, offrono ai fedeli (e non-fedeli) garanzia di serietà ed oggettività scientifica. Ciò deriva dal fatto rilevantissimo che le dichiarazioni non entrano nelle questioni di tecnica applicativa, che « rimangono affidate alle libere scelte e ai liberi dibattiti degli organi e degli ambiti competenti » (32), ma mirano ad offrire ai fedeli linee rinnovatrici del costume e delle istituzioni sociali.

Le SS sono « servizio pastorale » anche per un'altra ragione: esse servono ad accrescere il patrimonio dottrinale della « dottrina sociale della Chiesa Cattolica » attraverso nuove applicazioni dei principi alle cangianti situazioni offerte o dalla tecnologia, o dal processo sociale, o dallo stesso sviluppo culturale.

---

(31) Citato da A. FERRARI TONIOLO: « Divulgazione ed elaborazione ... », art. cit., p. 201 - 202.

(32) Ib., p. 202.

5) *Conclusione*

Da quanto abbiamo detto, la ripresa delle Settimane Sociali risponde non solo al rinnovato appello del S. Padre per una formazione sempre più attenta della coscienza cristiana ai problemi sociali, ma anche alle esigenze della nostra società di tipo industriale e post-industriale, il cui ritmo evolutivo è sotto i nostri occhi.

Ma perché il frutto loro possa essere abbondante, i cattolici dovranno forse prendere coscienza della crescente importanza degli strumenti di comunicazione sociale; una dottrina sociale, come quella cattolica, che resti riservata a pochi iniziati non otterrebbe il rinnovamento dei costumi e delle istituzioni se non fosse debitamente divulgata e conosciuta da ampie fasce sociali. Credo che la prima battaglia da affrontare per siffatta ripresa non sia tanto quella delle idee (che anche la recente enciclica « Laborem exercens » propone con luminosità e vastità), ma quella delle comunicazioni sociali: sia all'interno della Chiesa sia all'esterno. Il compito è arduo, ma l'unione delle forze potrebbe dare gli attesi risultati.

Mi piace concludere questi cenni con le parole stesse di Giovanni Paolo II circa il valore e il significato della dottrina sociale della Chiesa:

> « Quanto abbiamo ricordato sopra, costituisce un ricco e complesso patrimonio che la "Evangelii Nuntiandi" denomina "dottrina sociale" o "insegnamento della Chiesa e del Magistero autentico" alla luce della parola di Dio e del Magistero autentico, dalla presenza dei cristiani in seno alle situazioni mutevoli del mondo contemporaneo a contatto con le sfide che da esso provengono. Tale dottrina sociale comporta pertanto principi di riflessione, ma anche norme di giudizio e direttive di azione (Cfr. Lettera Apostolica "Octogesima Adveniens"). *Confidare* responsabilmente in tale dottrina sociale, *anche se alcuni cercano di seminare dubbi e sfiducia su di essa,* studiarla con serietà, *cercare di applicarla, insegnarla, esserle fedele* è, in un figlio della Chiesa, garanzia della autenticità del suo impegno nei delicati ed esigenti doveri sociali, e dei suoi sforzi a favore della liberazione e della promozione dei suoi fratelli. Permettete dunque che *raccomandi* alla vostra speciale attenzione pastorale l'urgenza di *sensibilizzare* i vostri fedeli su questa dottrina sociale della Chiesa. Occorre *porre par-*

> *ticolare attenzione nella formazione della coscienza sociale* a tutti i livelli e in tutti i settori. Quando aumentano le ingiustizie e cresce dolorosamente la distanza tra poveri e ricchi, la dottrina sociale, in forma creativa e aperta ai vasti problemi, campi della presenza della Chiesa, deve essere prezioso strumento di formazione e di azione. Ciò vale particolarmente in relazione ai laici: "Competono propriamente ai laici sebbene non esclusivamente, i doveri e il dinamismo secolari (Gaudium et Spes n. 34). *E' necessario evitare inganni* e studiare seriamente quando certe forme di supplenza hanno la loro ragion d'essere..." » (33).

Un richiamo da parte del S. Padre sulla situazione italiana e all'impegno dei cattolici in materia di dottrina sociale, è quello rivolto ai partecipanti al Convegno romano il 31 ottobre 1981 per la commemorazione della enciclica « Rerum Novarum ». La denuncia di un certo falso pluralismo, la frattura tra fede personale e impegno sociale, la perenne validità della dottrina sociale della Chiesa costituiscono un nucleo di verità che le SS dei cattolici italiani dovranno eventualmente affrontare come materia di urgente discussione per congrue decisioni. Riporto una buona parte del discorso, come epilogo alle mie riflessioni:

> « Alla luce di questi essenziali richiami comprendiamo *il dovere-diritto del Magistero nei riguardi del problema sociale.* Chiamati come sono a rendere testimonianza alla Verità, i pastori della Chiesa hanno da Cristo stesso la missione e l'autorità di dire all'uomo la verità intera sull'uomo e le esigenze di questa verità (cfr. Discorso di apertura ai Vescovi di Puebla n. 9). Queste esigenze, in quanto scaturiscono dalla perenne identità della persona umana, *trascendono ogni situazione storica* e proprio per questo sono capaci di guidare l'impegno del cristiano in ogni luogo e tempo, essendo questi chiamati ad « *inscrivere la legge divina nella città terrena* » (*Gaudium et Spes* 43).
>
> La dottrina sociale proposta dalla Chiesa, pertanto, deve essere fedelmente seguita, né ci potranno essere ragioni di ordine storico che possano giustificare la infedeltà alla medesima. Sarebbe costruire sulle sabbie mobili delle ideologie e non sulla roccia di una verità che è

---

(33) GIOVANNI PAOLO II alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano, 17 febb. 1979, (in « La Civiltà Cattolica », 130, 1979, pp. 372-373).

prima e al di sopra di tutte le ideologie e di tutti i sistemi e dei medesimi è criterio di giudizio. Solo da questa unità col magistero, che insegna per mandato di Cristo la verità sull'uomo, può nascere un impegno del laico veramente efficace, capace cioè di promuovere realmente la dignità della persona. *Sulla base di questo insegnamento del Magistero si crea la vera unità tra tutti i cristiani* impegnati nella società e con tutti gli uomini di buona volontà.

Esiste, deve esistere, una unità fondamentale che è prima di ogni pluralismo e sola consente al pluralismo di essere non solo legittimo, ma auspicabile e fruttuoso. Questa unità consiste nella fedeltà a quella verità intera sull'uomo di cui ho parlato ed alle esigenze e *norme morali* che da essa scaturiscono. *Nei confronti di esse e dell'insegnamento del Magistero che le propone il pluralismo non è legittimo,* dal momento che, in questo modo, ci si divide su ciò che costituisce il *fondamento* stesso dell'impegno del cristiano nella società. Si vede, pertanto, il legame assai profondo che esiste fra l'unità che deve esserci in ogni cristiano, di cui ho parlato all'inizio, e l'unità di cui sto parlando ora. *La « dissociazione » o la « opposizione artificiale », di cui parla il Concilio fra la fede e l'impegno sociale è spesso all'origine di una dissociazione anche nelle comunità cristiane.* Il pluralismo infatti, deve, in ogni caso, rispettare i suoi limiti intrinseci e non può non tener conto del contesto storico, in cui il cristiano è chiamato ad operare.

Esso, in particolare, non può rendere legittime, per il cristiano, scelte incompatibili con la fede cristiana o con i valori irrinunciabili dell'uomo e che, pertanto, in pratica significherebbero e costituirebbero una rinuncia alla propria specificità cristiana, favorendo l'affermarsi nella teoria e nella pratica di una visione di società, che contraddice le più profonde esigenze della persona umana.

La coerenza con i propri principi e la conseguente concordia nell'azione ad essi ispirata sono condizioni indispensabili per la incidenza dell'impegno dei cristiani nella costruzione di una società a misura di uomo e secondo il piano di Dio.

Prof. Don DARIO COMPOSTA

LA CHIESA CATTOLICA COME « POPOLO DI DIO » (*)

Controversia sulla « Precedenza »

Da parte di alcuni è stato dichiarato che la « precedenza » accordata dai Padri del Concilio Vaticano II, all'esposizione della dottrina circa il « Popolo di Dio » nella *Lumen Gentium* (c. 2, nn. 9-17), nei confronti dell'insegnamento sulle strutture gerarchiche della Chiesa, collocato nel successivo terzo capitolo (nn. 18-29), rivelerebbe una nuova prospettiva ecclesiologica, che può equivalere ad un rovesciamento non solo della costituzione gerarchica della Chiesa enunciata dal Concilio di Trento, con un mandato d'insegnamento superiore ed autorevole, di istituzione divina, *iure divino*, ma anche delle solenni definizioni del Concilio Vaticano I sull'autorità primaziale e sulla infallibilità magisteriale del Pontefice Romano.

La dottrina cattolica afferma che il Pontefice Romano, in quanto successore di Pietro, e il collegio episcopale in comunione col papa, come successore del collegio apostolico, sono i custodi e i tutori per designazione divina del « *depositum fidei* »: ad essi esclusivamente è stato demandato « il compito di interpretare autenticamente la parola di Dio, sia scritta sia tramandata oralmente » (*Dei Verbum*, c. 2, n. 10).

In quanto supremo (cioè non sottoposto a nessuna autorità superiore nella Chiesa, nemmeno al Concilio ecumenico) e in quanto universale maestro (senza escludere nessuno, nemmeno un ipotetico para-magistero dei teologi), il Pontefice Romano, successore di Pietro, nel proclamare, per mezzo di un atto definitivo, dottrine di fede o di morale possiede quella infallibilità di cui Cristo stesso ha voluto dotare la sua Chiesa.

(*) JOSEPH F. COSTANZO, *S.J.* è stato, per 20 anni, professore di Filosofia Politica, Giurisprudenza storica e Diritto Costituzionale negli Istituti superiori di Fordam e nella Università di Georgetown.

E' autore di *Politeia*; *This Nation under God*; *Church, State and Schools* e di *The Historical Credibility of Hans Küng: an inquiry and commentary.* Ha pubblicato numerosi articoli su riviste culturali europee e americane. Attualmente sta lavorando al secondo e terzo volume su Hans Küng.

Il Pontefice Romano agisce sempre come capo della Chiesa, anche quando esercita personalmente il potere primaziale e l'autorità magisteriale infallibile. I vescovi sono investiti della loro carica in virtù di un diritto divino: come membri del collegio episcopale, successore del collegio apostolico, ma soprattutto per la loro intima comunione col proprio Capo, il Papa, successore di Pietro, posseggono pieni poteri d'insegnamento per quanto riguarda la catechesi ordinaria del *kerigma*.

Senza voler qui richiamare le condizioni richieste e le circostanze previste per l'esercizio dell'autorità del Magistero infallibile da parte del Pontefice Romano che parla *ex-cathedra*, da parte dell'episcopato universale riunito in concilio ecumenico o sparso per il mondo, ma agente comunque sempre in unione e in accordo col successore di Pietro, è sufficiente dire che è dottrina cattolica che Cristo istituì e consegnò l'autorità magisteriale gerarchico-papale nella sua Chiesa, la quale non deriva da nessun'altra fonte né dipende da nessun'altra autorità per il suo valido ed autentico esercizio, ordinario e straordinario.

I nuovi ecclesiologi vorrebbero conservare la funzione magisteriale della Chiesa, affermando però che la formulazione delle istruzioni di fede e di morale deve da una parte accordarsi con le aspettative della fede e della morale della generalità dei fedeli, così come questi le sperimentano in termini di pensiero moderno e sotto l'impulso di un progressivo processo di rivelazione, e dall'altra, deve assoggettarsi alle esigenze di « pertinenza », cioè alla congenialità con l'uomo moderno, nella sua concreta realtà storica.

In breve, una sorta di *vox populorum christianorum*, guidata da riflessioni collettive di teologi, dovrebbe essere l'ultimo depositario del messaggio cristiano.

Ma noi crediamo che sempre, in ogni epoca, la Chiesa sia veramente a vantaggio, *in the service*, dei fedeli nell'esercizio della *diakonia*, ma non come postulano gli innovatori, a disposizione, in dipendenza, *at the service*, dai fedeli. Se così non fosse si invertirebbe completamente il ruolo dei pastori e del gregge, che è di « sorvegliare, custodire e pascolare ».

Esaminiamo ora la *Lumen Gentium* e cerchiamo attentamente le eventuali tracce o spunti, se ve ne sono, per questa « nuova » ecclesiologia.

Il testo dogmatico inizia proclamando che i Padri del Con-

cilio si sono radunati con l'intendimento di far conoscere la Chiesa agli uomini come il « segno e sacramento » della Grazia che li unisce in modo soprannaturale a Dio e tra di loro. Parla dell'amore divino e della Creazione, della caduta dell'uomo e dell'economia trinitaria della redenzione universale degli uomini per mezzo del Verbo Incarnato. Nell'avvento del Verbo, nelle Sue parole, nelle Sue opere, nella Sua presenza il Regno di Dio si è rivelato agli uomini. Gesù, il Messia promesso dai profeti dell'Antica Alleanza, fondò la Sua Chiesa perché essa fosse lo strumento necessario per il raggiungimento della comunione umana e divina, affidandole il compito di proclamare e diffondere il suo regno sulla terra; in tal modo Gesù diede inizio, in lei, al regno finale che sarà realizzato nella gloria, alla consumazione di tutti i tempi. La Chiesa è il nuovo Popolo di Dio della Nuova Alleanza, ratificata dall'oblazione sacrificale dell' Ultima Cena (*Lc.* 22, 19; *1 Cor.* 11, 23-26) e dall'esecuzione del sacrificio sul Golgota (cf. *Act.* 20, 28; *Rom.* 3, 24; *Heb.* 9, 12, 10, 29). Il Redentore, nella Sua stessa Persona, fu l'esecutore, al momento della morte, del Suo ultimo testamento e delle Sue ultime volontà, la cui eredità fu la Nuova Alleanza (*Heb.* 9, 15-17). Il Concilio insegna che la Chiesa è un mistero: in quanto evento soprannaturale essa deve essere istituita da Dio e necessariamente da Dio stesso rivelata per poter essere conosciuta. La Chiesa è una realtà divina; il suo inserimento nella storia è reso visibilmente manifesto dalla sua indissolubile realtà umana e dalla sua peregrinazione sulla terra; analogamente, potremmo dire, al mistero dell'Incarnazione, in cui la Seconda Persona della Santissima Trinità si è resa visibile attraverso l'assunzione della natura umana (*Jov.* 1, 14; 14, 8-11). Come tale, la Chiesa è oggetto di fede: *Credo in unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.*

La visibilità esteriore della Chiesa, umana, sociale, gerarchica nasconde e, nello stesso tempo, rivela la sua realtà divina. Nella sua liturgia, nella vita sacramentale, nell'insegnamento infallibile della *paradosis* cristiana (*1 Cor.* 11,2; 15,3,11; *Thess.* 2,15), e attraverso il suo governo gerarchico (*1 Cor.* 12,28; *Eph.* 4, 11-12; cfr. *Act.* 15, 6, 22; *Phil.* 1, 1; e le *Epistole Pastorali*), — tutto ciò in accordo con il mandato divino — nello Spirito di Verità immutabile che l'anima (*Joh.* 14,16,26; 15,26; 16,7, 12, 16; *1 Joh.* 2, 27; 5, 6) la Chiesa è il Corpo Mistico di cui Cristo è il Capo (*Eph.* 1,23; *Col.* 1,18). Nelle Grandi Epistole (*Cor., Gal., Rom.*, 57,61) si sottolinea l'unione dei membri della Chiesa con Cristo, loro Capo. Nelle Epistole della Cattività (*Phil.*, 56-57, *Eph., Col., Phm.*, 61-63), l'Autore si concentra sull'unione con Cristo stesso, Capo del Corpo Mistico.

Mentre non c'è una esplicita esposizione formale sulla natura visibile della nuova comunità di Dio nella Nuova Alleanza, cioè la Chiesa, tuttavia il comando divino dato agli apostoli di insegnare e governare, l'*ordo* della diversità dei ministeri entro la Chiesa e il ricorso di Paolo a Pietro (*Gal.* 1, 18; 2, 7-9) per definire chiaramente la sua ortodossia contro le insinuanti asserzioni dei Giudaizzanti in Galazia, suggeriscono, con forte evidenza, che gli elementi costitutivi di base di essa sono presupposti.

Tutto ciò è sinteticamente affermato da Papa Pio XII nella sua enciclica *Mystici Corporis* del 1943: « Cristo è in noi per mezzo dello Spirito Santo che Egli ci comunica e attraverso il quale agisce dentro di noi, per cui ogni effetto divino, operato nelle nostre anime dallo Spirito Santo, si deve ritenere operato anche da Cristo ... E' sempre per questa comunicazione dello Spirito di Cristo che tutti i doni, virtù e poteri miracolosi, che si trovano in maniera così eminente, sovrabbondantemente e come nella loro fonte nel Capo, fluiscono in tutti i membri della Chiesa e in loro sono perfezionati giornalmente in relazione al posto che ciascuno occupa nel Corpo Mistico di Gesù Cristo, per cui, conseguentemente, la Chiesa è come la pienezza e il completamento del Redentore, Cristo nella Chiesa essendo portato ad un completo compimento ... Cristo Corpo e Testa, l'intero Cristo ».

La Chiesa è il necessario completamento di Cristo, la pienezza (*pleroma*) cioè, la più totale manifestazione, il completamento della missione principale e centrale della nuova creazione causata dall'Incarnazione.

I Padri del Concilio introducono la dottrina paolina con una espressione non tecnica, *Dei Filius... fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit* (*LG*, c. 1, n. 7), concludendo però con l'espressione dell'enciclica papale « Corpo Mistico di Cristo ».

Poiché la Chiesa Cattolica è un mistero divino, una realtà divina che appare in forma visibile per mezzo di una alleanza misteriosa, il Concilio riesamina diverse metafore bibliche prese dall'esperienza umana, attraverso le quali questo miracolo ecclesiale può essere reso intelligibile: la Chiesa è il gregge di Dio, Buon Pastore (*Joh.* 10, 1-11; *Pet.* 5, 4; cfr. *Is.* 40, 11; *Ez.* 34, 11 e ss.); il Vigneto di Dio (*Mt.* 21, 33-43; *Joh.* 15, 1-5; *1 Cor.* 3, 9); il Tempio dello Spirito Santo (*Mt.* 21, 42 par; *1 Cor.* 3, 9-12; *Eph.* 2, 19-22; *1 Pet.* 2, 5); la Sposa immacolata dell' Agnello senza macchia (*Eph.* 5, 25-29; *Apoc.* 19, 7; 21, 3, 9).

Tutte queste metafore bibliche esprimono, in termini di esperienza umana, la più stretta intimità dell'unione tra Cristo e la sua Chiesa, e il Suo tenero amore per essa, spinto fino al totale auto-annientamento o *kenosis*.

Ma la più efficace e onnicomprensiva immagine della natura e dell'effetto trasformante dell'unione di Cristo con la sua Chiesa è la dottrina paolina del Corpo Mistico di Cristo, con tutti i connotati di una strutturazione gerarchica organica di facoltà e funzioni con la loro complementarietà interdipendente di servizi per l'« edificazione del Corpo di Cristo » (*Eph.* 4, 13).

Alcuni teologi, forse a causa degli evidenti connotati di « organizzazione gerarchica» presenti nella concezione paolina della Chiesa come corpo di Cristo, hanno cercato di ridimensionare tale « organizzazione gerarchica » o, per lo meno, di farle precedere l'esposizione della dottrina sul « Popolo di Dio » nel secondo capitolo della *Lumen gentium*.

Questi sforzi teologici ignorano però la grande importanza che il Concilio aveva attribuito alla dottrina paolina, che i Padri, senza alcuna ambiguità, riaffermano con 84 riferimenti biblici che l'attestano (occasionalmente in *Rom.* e *1 Cor.*, ma principalmente e ampiamente nelle più tarde epistole della cattività, *Col.* e *Eph*); delle note supplementari al testo conciliare, poi, 5 *nominatim* si riferiscono alla *Mystici Corporis* e alla *Humani Generis* di Pio XII, e le altre a Padri e Dottori della Chiesa, a documenti conciliari e ad encicliche papali che la sostengono. Se un argomento di « precedenza » può essere impiegato per sostenere la superiorità della dottrina del Popolo di Dio sulla dottrina della struttura gerarchica della Chiesa (tesi che noi troviamo comunque molto discutibile), allora perché non riconoscere, per mezzo della stessa prova, una « precedenza dottrinale» del Corpo Mistico sul Popolo di Dio, trattato nel capitolo successivo? Basterebbe soltanto ricordare le insistenti esortazioni paoline, affinché in un impegno armonioso, tutti i diversi ministeri della Chiesa agiscano con autorità e decisione, senza cedimenti o compromessi, per la conservazione e la trasmissione fedele della ortodossia cristiana — il *depositum fidei* — la divina e apostolica *paradosis*, contro distorsioni e innovazioni, insistenti esortazioni presenti nelle prime epistole paoline non meno che nelle più tarde epistole pastorali.

Ma ciò che è più pertinente, è che nel primo capitolo della *Lumen Gentium*, i Padri conciliari, prima ancora di affrontare il discorso sul Popolo di Dio, affermano la costituzione gerar-

chica della Chiesa, su basi totalmente autoritarie e assolutamente papali:

— La Chiesa è insieme « gerarchica e carismatica » (n. 4);

— Alla loro autorità (cioè degli Apostoli), lo Spirito stesso assoggettò coloro che erano dotati di carisma (cf. *1 Cor.* 14) n. 7;

— Cristo, l'unico Mediatore, stabilì e incessantemente sostiene sulla terra la Sua Santa Chiesa, comunità di fede, di speranza e di carità, come corpo e struttura visibile; attraverso di essa, Egli comunica a tutti la verità e la Grazia; ma questa società, dotata di struttura gerarchica, e il Corpo Mistico di Cristo non devono essere considerate come due realtà separate, assemblea visibile l'una e comunità spirituale l'altra, Chiesa terrestre l'una e Chiesa arricchita di cose celesti l'altra: al contrario, esse formano un'unica realtà umano-divina, la quale, per analogia, è paragonata al mistero del Verbo Incarnato (n. 8);

— Dopo la Sua resurrezione, il nostro Redentore consegnò la chiesa a Pietro perché la guidasse (*Ioh.* 21, 17), affidando a lui e agli altri apostoli il compito di propagarla e governarla (cfr. *Mt.* 28, 18 e ss.); Egli la edificò per tutti i secoli come « pilastro e sostegno della verità » (*1 Tim.* 3, 15). *Questa Chiesa, costituita e organizzata nel mondo come una società, sussiste nella Chiesa Cattolica, che è governata dal successore di Pietro e dai vescovi in unione con tale successore* (n. 8, sottolineatura nostra).

E' difficile indovinare come e perché i « nuovi » ecclesiologi non tengano presente questi brani nelle loro speculazioni teologiche.

Se si esamina, poi, il discorso dottrinale fatto dal Concilio sul Popolo di Dio (c. 2, nn. 9-17), si cercheranno invano delle testimonianze a sostegno della tesi della « precedenza », cioè della superiorità, della dottrina che subordina e riduce il ministero gerarchico a oracolo del Popolo di Dio nella formulazione delle professioni di fede e delle istruzioni morali. Al contrario, i Padri del Concilio chiariscono immediatamente ciò che loro realmente intendono per « precedenza ». Il Concilio insegna che la Chiesa, come il nuovo Popolo di Dio del Nuovo Testamento, è così costituita dalla Nuova Alleanza, proprio come il *qâhâl Yahweh* del Vecchio Testamento era costituito dalla Antica Al-

leanza. In breve: è per disposizione divina che la Chiesa esiste in virtù di un nuovo patto di alleanza tra Dio e l'uomo. In entrambi i patti, il «genitivo» è un possessivo di origine e di relazione, *Popolo di Dio*, che deriva interamente da una gratuita e benevola iniziativa di Dio, senza nessun merito da parte di coloro che ne sono i destinatari. Di riflesso, entrambe le società religiose sono chiamate «il popolo eletto» (cf. *Is.* 43, 20-21; *Ex.* 19, 5-6; *1 Pet.* 2. 9), Il *qâhâl Yahweh* etnicamente e geograficamente era ristretto agli Israeliti e alla terra promessa; il popolo della nuova alleanza abbraccia tutti i redenti, come è preordinato dall'universale volontà salvifica di Dio.

L'antica alleanza presagiva ed era intesa a preparare la nuova, più perfetta, ratificata non più dal sangue degli animali ma dal sangue di Cristo.

La storia della salvezza comprende due successive alleanze (*Gal.* 4, 24; *2 Cor.* 3, 6-18) delle quali la Nuova e il suo «popolo» sono i legittimi successori dell'Antica, di gran lunga superiore e senz'altro più efficace della prima (cfr. *Heb.* cc. 7-10). «Dio... stabilì che il Nuovo Testamento fosse nascosto nel Vecchio, e che il Vecchio fosse reso manifesto nel Nuovo» (S. AGO STINO, *Quest. in Hept.* 2, 73; PL 34, 623).

La «precedenza» del discorso sulla Chiesa come Popolo di Dio fu intesa dal Concilio come spiegazione dell'origine della Chiesa stessa, realizzazione delle profezie del Vecchio Testamento: «Ecco, verranno giorni, disse il Signore, e io concluderò una nuova alleanza con la casa di Israele e con la casa di Giuda... Porrò la mia legge nel loro animo e la scriverò nei loro cuori: e io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo... Perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, disse il Signore» (*Jer.* 31, 31-34). Cristo istituì questa nuova alleanza, cioè, il Nuovo Testamento, nel Suo sangue (*1 Cor.* 11, 25), creando un unico popolo costituito da Giudei e Gentili, facendone uno solo, non secondo la carne ma secondo lo spirito. Questo doveva essere il nuovo «Popolo di Dio». Per coloro che credono in Cristo, che sono stati rigenerati non da un seme corruttibile ma da un seme immortale, cioè dalla parola del Dio vivente (cfr. *1 Pet.*, 1-23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. *Joh.* 3, 5-6), destinati ad essere una «stirpe eletta, un regale sacerdozio, una nazione santa, un popolo che Dio si è acquisito... *qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei*» (*1 Pet.* 2, 9-10; *LG* c. 2, n. 9).

E' chiaro così che, a proposito della «precedenza», non si

tratta che di priorità logica, nei confronti del successivo discorso sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

Il Concilio insegna, dapprima, che l'origine divina della Chiesa, sotto forma di patto, è nella completa realizzazione delle antiche testimonianze profetiche, e, secondariamente, che per mezzo di questa nuova alleanza, ratificata dallo stesso sangue sacrificale di Cristo, inizia ad esistere il nuovo Popolo di Dio, il popolo messianico, il cui nuovo comandamento è di amare Cristo *come Cristo ha amato noi*; attraverso la quale nuova alleanza questo popolo è portato ad una adozione superiore di figli di Dio nella somiglianza con Gesù. Come agnello sacrificale di Dio, piacente al Padre, come nuovo mediatore (superiore a Mosè) ed eterno sommo sacerdote (grazie ai poteri di una vita indistruttibile), Gesù fu singolarmente l'esecutore, al momento della morte, delle sue ultime volontà e del suo testamento (cfr. *Heb.* 7-10).

Il Concilio distingue tra tutto il genere umano redento come Popolo di Dio e il « rimanente », « il piccolo gregge », come Popolo di Dio che è stato scelto da Gesù ad essere lo strumento della proclamazione e della diffusione del Regno di Dio sulla terra e, in questo modo, a dare inizio già in se stesso al regno finale, che sarà realizzato nella gloria alla fine di tutti i tempi. Gesù lo ha « fornito di quei mezzi che più si adattano ad una unità sociale e visibile ».

Nel testo di Geremia il « nuovo patto » appare per l'unica volta nel Vecchio Testamento, e riappare poi nel Nuovo Testamento nella più lunga citazione del V.T. (*Heb.* 8, 8-12), per dimostrare come la grande profezia si sia veramente realizzata con la nuova alleanza. Questa « novità » non sta nel rapporto di alleanza, ma piuttosto nella sua realizzazione e nei suoi mezzi: nella totalità dell'autorivelazione e comunicazione divina (*Ioh.* 1, 16-18; *Col.* 1, 15-20; *Heb.* 1, 1-4); nella superiore divina liberazione dalla schiavitù del peccato, della morte e del potere delle tenebre per mezzo del sacrificio redentivo della Croce (*Heb.* cc. 9-10); nel « realismo mistico » dell'ordine sacramentale; in una nuova maggiore sottolineatura della interiorizzazione dell' impegno religioso personale (*Mt.* 12, 33-34; 23, 25-26), e della moralità delle intenzioni (*Mt.* 5, 28); in un cuore nuovo (*Mt.* 9, 24), un nuovo spirito, un nuovo comandamento d'amore (*Ioh.* 13, 34, 35), una nuova misericordia verso coloro che ci fanno del male (« porgi l'altra guancia »). Nei *Salmi* e negli scritti di Geremia si insiste ripetutamente sulla interiorità della comu-

nione con Dio, ma è la nuova alleanza che si oppone decisamente ad una osservanza meramente materiale della legge: Gesù rifiutò l'etica farisaica dell'osservanza materiale, e si pose come esempio da imitarsi nell'amore verso Dio e verso l'uomo (*Mt.* 23, 13-36; *Lc.* 11, 39-54). Il testo di Geremia, materialmente diretto contro forme di culto sociali ed esterne, tende a sottolineare invece la preminenza dell'interiorità e dello spirito, dell'intenzionalità e della coscienza, rese tangibili dall'aspetto esterno che li rappresenta. Mosè, mediatore tra Yahweh e gli Israeliti, che erano il « popolo eletto » dell'antica alleanza per elezione divina (« Io vi ho scelto » *Dt.* 6, 7; cfr. *Ioh.* 15, 16), mette in evidenza la garanzia divina del dono della fedeltà alle clausole del patto, alla verità religiosa nel riconoscimento dell' unico vero Dio, a una vita divina, cioè, secondo il beneplacito di Yahweh. Gesù Cristo, l'eterno sommo sacerdote, mediatore del nuovo patto, è l'*Evento* della via, della verità e della vita: « Io sono la via, la verità, la vita » e « *Si qua ergo in Cristo, nova creatura, vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova* » (*2 Cor.* 5, 17). Tutte le cose sono fatte nuove: una nuova creazione, una nuova elezione, una nuova vocazione divina, una nuova alleanza, un nuovo testamento, un nuovo Israele, un nuovo Popolo di Dio con Cristo come suo Capo, al quale tutti gli uomini saranno chiamati, un nuovo comandamento di amore, con una nuova adozione a figli di Dio, con la libertà dei figli di Dio un uomo nuovo per la realizzazione del regno di Cristo e di Dio sulla terra, così come questo sarà in cielo, un regno che non avrà fine: « *Ecce, nova facio omnia* » (*Apoc.* 21, 5).

La Chiesa apostolica si considerò come questo Popolo di Dio escatologico predetto dai profeti (cfr. *Att.* 15, 14; *Tit.* 2, 14; *1 Pet.* 2, 9-10). Il testo petrino è singolarmente significativo per la scelta e l'uso di predicati superlativi: « razza eletta » (*Is.* 43, 20-21) « *regale sacerdotium, gens sancta* » (*Es.* 19, 5-6) « *populus* privilegiato » (*Dt.* 7, 6); « Una volta non eravate neanche un popolo, ora siete il popolo di Dio » (*Os.* 1, 6-9; 2, 3-25). E non meno significative sono le citazioni neotestamentarie relative alla formula fondamentale del rapporto di alleanza veterotestamentaria, così come essa viene applicata, dagli autori del N.T., alla nuova gente riunita intorno a Cristo: « Io sarò il loro Dio e loro saranno la mia gente » (cfr. *2 Cor.* 6, 16; *Heb.* 8-10, *Apoc.* 21, 3. Cfr. *Lv.* 26, 11-12; *Ez.* 37, 27).

Il discorso sul popolo di Dio segue, nella *Lumen gentium*, senza abrogarlo, il precedente primo capitolo sul corpo Mistico di Cristo, che San Paolo identificò con la Chiesa. Afferma la volontà di salvezza universale di Dio, l'efficacia della redenzio-

ne, della passione, morte e resurrezione di Cristo, e la rimozione delle barriere etniche, razziali, nazionali e geografiche.

I Padri del Concilio si riferiscono poi al discorso sulle varie relazioni dell'universale popolo redento di Dio dalle diverse professioni religiose, col « piccolo gregge », il collegio apostolico, al quale Cristo diede l'incarico di proclamare ed estendere il regno di Dio sulla terra a « ogni nazione », fino alla fine dei tempi. In breve, la Chiesa Cattolica, corpo mistico di Cristo, è il Popolo di Dio della nuova alleanza nella sua totalità visibile, sociale e istituzionale. La Chiesa cattolica, in virtù della sua missione apostolica universale, opera per raccogliere tutta l'umanità in un solo gregge, in modo da sostenerla tutta con l'efficacia dei mezzi sacramentali della Grazia, per una autentica vita cristiana.

Le preoccupazioni dei Padri del Concilio non erano dissimili, anche se con una ben significativa differenza dottrinale, da quelle dei teologi che, antecedentemente alla promulgazione della *Mystici Corporis* e della *Humani Generis* di Pio XII e della *Lumen Gentium* del Vaticano II, si esercitavano nel cercare le relazioni, in vari gradi, dei non-cattolici, dei non-cristiani e dei non-credenti, col Corpo Mistico di Cristo, da identificarsi con la Chiesa cattolica. Però le due encicliche e la costituzione dommatica *Lumen Gentium* correggono certe soluzioni teologiche circa la relazione dei non-cattolici in stato di grazia con «l'anima» del Corpo Mistico, lo Spirito Santo, Santificatore di tutti gli uomini: dal momento che certe elucubrazioni teologiche sembrano significare e sottintendere due diverse economie di salvezza, le encicliche papali suddette e il Vaticano II richiamano ad una sola economia di salvezza, insegnando, piuttosto, che i non-cattolici sono in relazione con la totalità dell'indissolubile e organica realtà del Corpo Mistico, la Chiesa Cattolica, « anima e corpo ». Il necessario ruolo di mediazione della Chiesa si estende a tutti. Piuttosto, la distinzione verte sul tipo dell' incorporazione alla Chiesa, cioè tra l'incorporazione piena o *in corpore et caritate* o *corpore et corde*, che è di coloro che posseggono lo « *spiritum Christi* », e l'incorporazione semplicemente *in corpore*, da parte di quei Cattolici che, privi della Carità, sono privi del legame di unione essenziale per la salvezza (LG, 14). I Cattolici fedeli sono « pienamente incorporati »; i catecumeni sono incorporati alla Chiesa per l'intenzione e la disposizione cioè « *voto* »; i battezzati non-cattolici sono « collegati » (*coniuncti*) con la Chiesa cattolica *plures ob rationes*, nella misura in cui partecipano, in accordo con essa, attraverso il battesimo e gli altri sacramenti, le Sacre Scritture *ut norma cre-*

dendi et vivendi, e la preghiera liturgica, alla vita di Dio. Tutti costoro sono « condotti » dalla Grazia di Cristo a quella unità, [di « fede nella sua interezza » (*integram fidem*) e di « unione di comunione con il successore di Pietro » (*unitatem communionis sub Successore Petri*)], per la quale la Santa « Madre Chiesa non cessa mai di pregare, sperare ed operare, perché possa accadere » (*quod ut obtineat, Ecclesia Mater precari, sperare et agere non desinit*) (LG. n. 15).

Tra coloro che non hanno ricevuto il Vangelo — come gli Ebrei, i Musulmani e quelli « che *inculpabiliter* non conoscono il Vangelo di Cristo o la Sua Chiesa » — tutti quelli che sinceramente cercano Dio, che si sforzano di vivere, in accordo con la divinità, rettamente, e « coloro che » non sono ancora arrivati alla esplicita conoscenza di Dio, ma che si sforzano di vivere una vita retta — tutti costoro sono in rapporto col Popolo di Dio e per la sincerità della loro ricerca e per l'onorevole loro condotta. Una conclusione adatta a queste riflessioni dottrinali può essere ricavata dal decreto conciliare sull'Ecumenismo, l' *Unitatis redintegratio:*

Ad hanc autem sanctam suam Ecclesiam ubique terrarum usque ad consummationem saeculi stabiliendam, Christus munus docendi, regendi et sanctificandi Collegio Duodecim concredidit (*Mt* 28, 16-20, con *Ioh.* 20, 21-23). *Inter eos Petrum elegit, super quem post fidei confessionem Ecclesiam suam aedificare decrevit; cui claves regni coelorum promisit* (*Mt.* 16, 19, con *Mt.* 18, 18) *atque, post suae dilectionis professionem, universas oves in fide confirmandas* (*Lc.* 22, 32) *et in perfecta unitate pascendas commisit* (*Ioh.* 21, 15-17). *Ipso Christo Iesu summo angulari lapide* (*Eph.* 2, 20) *et pastore animarum nostrarum* (*1 Pet.* 2, 25; VAT. I, *Pastor Aeternus*) *in aeternum manente* (cap. I, n. 2).

Iesus Christus per Apostolorum eorumque successorum, nempe Episcoporum cum Petri successore capite, fidelem Evangelii praedicationem sacramentorumque administrationem, et per gubernationem in dilectione, Spiritu Sancto operante, populum suum crescere vult... (cap. I, n. 2).

Per solam enim catholicam Christi Ecclesiam, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest. Uni nempe Collegio apostolico cui Petrus proeest credimus Dominum commisisse omnia bona Foederis Novi, ad constituendum unum Christi corpus in terris, cui plene incorporentur oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent (cap. I, n. 3).

Il significato di questi brani acquista ancora maggior risalto se si pensa che la *Lumen Gentium*, con quanto dice circa il Popolo di Dio, nel secondo capitolo, e il *Decreto sull'Ecumenismo* furono entrambi promulgati lo stesso giorno (21 nov. 1964).

L'argomento della « *precedenza* » non è nient'altro che un argomento di priorità logica, attuata con l'intento di stabilire chiaramente, fin dall'inizio, due solenni affermazioni dottrinali dei Padri del Concilio, *fundamentum et principium* della ecclesiologia cattolica ortodossa, e cioè, primo: la divina istituzione della Chiesa Cattolica, Nuovo popolo di Dio della Nuova Alleanza, così com'era stato predetto dai profeti del Vecchio Testamento; secondo: la continua missione soteriologica e il mandato apostolico nella loro universale estensione, furono affidati per volontà divina alla Chiesa (*Mt* 28, 19-20; *Mc.* 16, 16; *Lc.* 24, 47; *Att.* 1, 18; 2, 38). Senza questi presupposti dogmatici, senza l'ammissione di questi interventi divini costituenti l'*esse* della Chiesa Cattolica, tutto il resto non sarebbe niente di più che una delle tante elucubrazioni « cristiane » esistenti.

Ma, proprio come nel mezzo del I capitolo, nel quale predomina la dottrina paolina della Chiesa come Corpo Mistico di Cristo, il Concilio afferma l'istituzione gerarchica della Chiesa (nn. 4, 7, 8), così, nel II capitolo, col discorso sul Popolo di Dio, nel suo duplice significato di realtà visibile e sociale e dell' universalità onnicomprensiva della sua missione salvifica, i Padri del Concilio ribadiscono l'istituzione gerarchica della Chiesa Cattolica:

Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis (cap. 2, 14).

Né varrà molto all'interpretazione innovatrice dei « nuovi » ecclesiologi il ricorso al *sensus fidelium* così come fu insegnato dai Padri del Concilio (né, per questa questione, così come fu formulato da John Henry Newman). Come molte altre deviazioni teologiche di oggi, il postulato della dipendenza del magistero nei confronti del *coetus fidelium*, per quanto riguarda il suo insegnamento autorevole, trova antecedenti storici in diverse forme del passato: nel Conciliarismo, che arrivò prepotentemente alla ribalta durante la Scisma d'Occidente (1378-1417), e

nel Gallicanesimo del XVII secolo (*nisi Ecclesiae consensu accesserit* (DENZ. 1325), condannati da entrambi i Concili Vaticani (DENZ. 1839; *Lumen Gentium*, 25) e, all'inizio del nostro secolo, nella più elaborata formula dei Modernisti della teologia del consenso tra *ecclesia docens et discens*.

Niente, nei documenti del Vaticano II, può lasciar supporre che il Romano Pontefice debba parlare come l'oracolo di una identità di posizioni (pieno accordo) e debba essere mediatore nel rapporto tra *la ecclesia docens et discens*. Proprio questa proposizione venne condannata da Papa Pio X nel suo decreto *Lamentabili*: *In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes discentis opinationes sancire* (DENZ 2006).

Gli innovatori odierni esigono, nella Chiesa, una collaborazione magisteriale ufficiale e autoritativa di due specie.

La prima è quella dell'insegnamento di un collegio di teologi (per così dire), parallelo al *munus* magisteriale della Chiesa, al quale magistero dei teologi i fedeli possano ricorrere per soluzioni dogmatiche e morali « alternative »; alcuni teologi hanno cercato di fare ciò, ad esempio, con l'opposizione alla dottrina della *Humanae vitae* e all'autorità di Papa Paolo VI che insegnava una dottrina morale vincolante in coscienza. La storia non dà molti esempi garanti della ortodossia dell'insegnamento dei teologi impartito autonomamente: la maggior parte degli eretici, fuori e dentro la Chiesa, sono stati teologi, di maggiore o minore prestigio, da Marcione, Ario e Nestorio, a Lutero e a Calvino, ai Modernisti e ai teologi presuntuosi di oggi. Il *consensus* dei teologi, indipendenti nell'insegnamento dall'autentico magistero della Chiesa, non è sinonimo di ortodossia per la dottrina proposta. Si sa che, per quel che riguarda i teologi che dimorano nella fedeltà all'insegnamento ordinario e solenne, papale e conciliare della Chiesa, la più alta *nota theologica* con la quale essi qualificano una opinione prevalente tra di loro è quella di *opinio communis theologorum* o di *consensus theologorum*: che è ai livelli inferiori della scala delle note teologiche.

La seconda specie di collaborazione ecclesiale richiesta dagli innovatori, appartiene di sua natura alla ecclesiologia congregazionalista: il fedele, guidato dai teologi, rende manifesta, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, quella che dovrebbe essere la risposta, la testimonianza alla vocazione cristiana in ogni tempo e latitudine. E la storia, anche qui, documenta caparbiamente la divisione e la proliferazione delle confessioni

cristiane e delle chiese sotto la *leadership* dei teologi. I documenti del Vaticano II sono « eloquentemente » silenziosi a riguardo dei teologi. Nell'affrontare *passim* l'argomento dell'ufficio, dei poteri e delle responsabilità, del ruolo e dei carismi propri di tutti i membri della Chiesa, i documenti conciliari non si riferiscono mai ai teologi in particolare, come ad una classe distinta, a sé, in virtù di ciò che alcuni oggi correntemente concepiscono come « parte » nel magistero della Chiesa. I Padri del Concilio parlano del Vicario di Cristo, del suo unico carisma, dell'autorità vincolante, del suo magistero ufficiale e autoritativo, senza alcuna condizione *sine qua non* circa la dipendenza, l'approvazione o il consenso di altri (LG, 22-25); parlano della validità del potere magisteriale dei vescovi solo quando essi agiscono in concerto e d'accordo col Pontefice Romano (*ibid.*, 18-28); parlano dei preti, dei religiosi e dei laici. Non solo i « teologi » non sono mai gratificati di una classificazione distinta, ma la parola stessa « teologi » è usata raramente: salvo errore, solo una volta, tra le 103.014 parole dei testi ufficiali promulgati dal Concilio Ecumenico, appare il termine « teologi ». Considerando la centralità, nella concezione degli innovatori, del ruolo dei teologi nella loro ecclesiologia, come « intrinseco e para-istituzionale » elemento nella totale funzione magisteriale della Chiesa, sembra che essi, i teologi, siano stati ridimensionati da un Concilio noto per la formulazione della collegialità dei vescovi, e da quegli stessi vescovi che erano accompagnati dai *periti*; sembra anche che non succedesse mai, almeno apparentemente, che quei *periti* fossero concordi nel consigliare i loro vescovi.

Nelle tradizioni e nella teologia della Chiesa Cattolica, i teologi non sono mai stati considerati separatamente, come un gruppo o una collettività speciale, dotata di un particolare *munus* all'interno del magistero ufficiale e autoritativo della Chiesa. Non ci sono indicazioni a sostegno di una tale pretesa nelle Sacre Scritture, nella storia della chiesa apostolica, patristica e medioevale, fino a quando i Modernisti, all'inizio del secolo, non avanzarono tale pretenziosa richiesta per mezzo della formula della *ecclesia docens-discens*. C'è soltanto un unico mandato magisteriale nella Chiesa Cattolica per diritto divino: l'insegnamento autentico e autoritativo è proprio dell'autorità apostolica e di coloro che sono investiti dell'autorità apostolica, e cioè dei successori di Pietro, e del Collegio Episcopale, successore del collegio apostolico, quando insegna in unione e in comunione col Pontefice Romano. I teologi, prestigiosi e non prestigiosi, che insegnino per loro stessi o come guida dei fedeli, non hanno nessuna autorità apostolica. Lo fanno come indivi-

dui privati, in quanto distinti dagli ufficiali autorizzati della istituzione gerarchica. Questa fu la domanda che il capo dei sacerdoti, gli scribi e gli anziani rivolsero a Gesù: *In qua potestate hoc facis?* (*Mt.* 21, 23; *Mc.* 11, 28; *Lc.* 20, 2) e, dopo l' Ascensione di Lui, a Pietro e a Giovanni (*Att.* 4, 7).

E non è necessario ricorrere al passato per mettersi in guardia contro la *leadership* magisteriale dei teologi privati, « indipendenti » dal magistero della Chiesa. Anche oggi si discute, in modo allarmante e capzioso, sulla congenialità o non congenialità per l'uomo moderno dei dogmi della nostra fede cattolica, solennemente definiti e validi anche per lui, come se l'esistenza, l'essenza, gli attributi di Dio e la sua auto-comunicazione al genere umano non fossero *in se stesse* verità indissolubili e inviolabili. Il *Credo* niceno-costantinopolitano è indirettamente, se non apertamente, preso d'assalto. Il dogma trinitario è effettivamente dissolto con la negazione della divinità del Verbo Incarnato: si viene a dire che l'uomo Gesù di Nazareth divenne Dio in un modo unico e singolare, e non che la Seconda Persona Eterna della Santissima Trinità assunse spoglie umane nel misterioso legame dell'unione ipostatica; cioè, in una parola, che il Figlio non era consostanziale e coeterno col Padre e con lo Spirito santo prima dell'Incarnazione (cfr. il *Prologo* di Giovanni; *Rom.* 9, 5; *Eph.* 2, 6-11; *Col.* 1, 15-20, *et alibi*); con la conseguenza di negare quindi ogni finalità alla rivelazione del Verbo nel Cristo Storico (*Et Verbum caro factum est* (*Ioh.* 1, 14); *Ego et Pater unum sumus* (*Ioh.* 10, 30); *Qui videt me videt et Patrem* (*Ioh.* 14, 9). Si avanzano dubbi antropologici, cioè « scientifici », circa il peccato originale, l'Immacolata Concezione, la Maternità e la Concezione verginale di Maria, Madre di Dio. Si riduce quasi a mero simbolismo la presenza reale e l'efficacia sostanziale di sacrificio di redenzione nella Santissima Eucarestia, con una varietà di modi: affermando la non centralità dell'adorazione eucaristica al di fuori della Messa; accettando la dissoluzione speculativa della fenomenologia esistenzialista con le teorie della « transignificazione » e « transfinalizzazione », contro la realtà ontologica metemperica, veramente effettuata dal mistero dell'Ultima Cena, la transustanziazione; non reagendo contro la « familiarità », tutt'altro che reverenziale, con cui vengono trattati i frammenti consacrati; avvolgendo di ambiguità agnostiche la realtà della Resurrezione... E che cosa diremo poi del modo in cui vengono trattate cosiddette « verità secondarie » come l'Immacolata Concezione e l' Assunzione, per amore di un ecumenismo irenico? E non è il caso di ricordare le stravaganze libertarie della nuova morale sulla sessualità prematrimoniale, matrimoniale e extra-matrimo-

niale, considerata attraverso il prisma delle terapie psicoanalitiche o in una nuova etica dell'amore.

Questa è la « stoffa » dei teologi « autonomi » che guardano a se stessi come ai formulatori del credo e della morale per i fedeli.

E aggiungiamo una parola sul presunto condizionamento culturale delle formule del *Credo.* Quando Gesù predicava nella sua lingua nativa, l'aramaico, pensava che il suo messaggio di salvezza sarebbe stato capito in diversi significati quando sarebbe stato predicato in latino e in greco e, col tempo, nelle lingue dell'Oriente, del continente africano, dei popoli slavi e dell'Europa occidentale? Avrebbe potuto Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, garantire effettivamente che il suo Vangelo potesse essere proclamato a tutta l'umanità, fino alla fine di tutti i tempi, *inviolabiliter,* così come Egli stesso prometteva, qualunque lingua venisse usata, in qualsivoglia circostanza storica, nonostante le differenziazioni culturali? In ultima analisi, il problema è: il divin Redentore è in grado di parlare a tutti gli uomini, sempre, attraverso la sua Chiesa, senza che la sua rivelazione originale subisca deviazioni ma si mantenga monda da errori? Non si tratta della capacità umana di preservare intatta la fede che viene impugnata: è la capacità divina, è lo Spirito della verità promesso da Gesù, che vengono chiamati in causa.

Per quel che riguarda il *sensus fidelium,* questo è ciò che i Padri del Concilio insegnano: Il corpo dei fedeli, come insieme, consacrato dall'*Unum Sanctum,* non può sbagliare in termini di credo; grazie ad un senso soprannaturale della fede, che caratterizza il popolo come insieme, si ha questa impossibilità di sbagliare quando « dai vescovi fino all'ultimo membro laico » (cfr. S. AG., *De praed. sanct.,* 14, 27; PL 44, 980) è evidente l'accordo universale sulle questioni morali e di fede. Il Concilio sottolinea la completa unanimità di tutti i laici con l'intero episcopato; Dio non abbandonerà mai la sua Chiesa all' errore in una tale unanimità; con lo Spirito di verità promesso, presente sempre nel Corpo Mistico di Cristo, la Chiesa non potrà mai essere ingannata universalmente, non sarà mai una testimone dell'errore religioso (cfr. *Joh.* 14, 16, 26; *Att.* 1, 8).

C'è un'altra considerazione da fare, e che merita la nostra attenzione. Alcuni hanno visto (o voluto vedere) una diminuzione della distinzione esistente tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio universale del Popolo di Dio, come se, con la contrazione di tale distinzione, si volesse accreditare la supe-

riorità del Popolo di Dio come depositario della rivelazione cristiana o come fonte primaria generativa della fede e della morale, al quale Popolo di Dio la Chiesa, gerarchicamente costituita, dovrebbe rifarsi. Costoro, con questo loro modo di pensare, si avvicinano pericolosamente alla concezione luterana del sacerdozio universale (condivisa anche da Calvino, da Zwinglio e da Cranmer), la quale nega l'esistenza di un sacerdozio speciale, conferito dal sacramento dell'Ordine, in forza del quale i vescovi e i presbiteri hanno il potere di consacrare e di offrire il vero Corpo e il vero Sangue del Signore Gesù ora risorto e asceso al cielo, e il potere di rimettere e di ritenere i peccati.

Ma la concezione suaccennata di certi cattolici moderni, pur avvicinandosi a quella luterana, ottiene l'effetto inverso: essa non conclude necessariamente negando che il sacerdozio cattolico sia per virtù del sacramento dell'Ordine, ma affermando piuttosto che il sacerdozio universale dei laici partecipa di *tale* sacerdozio, il quale può essere esercitato dai laici almeno *per modum exceptionis propter necessitatem.* Facciamo due osservazioni direttamente pertinenti a tale conclusione: innanzi tutto, per quanto riguarda l'origine e la fonte dell'autorità magisteriale della Chiesa, i sacramenti del battesimo e della cresima, con tutte le loro implicazioni per i laici cattolici, e, in aggiunta, l'ordinazione sacerdotale non solo non conferiscono un particolare carisma teologico, con tutte le competenze teologiche possibili per un laico o per un sacerdote (e in genere gli eretici erano teologi!) ma, principalmente, non garantiscono l' ortodossia, il cui unico metro è la conformità alla verità rivelata. La stessa storia basterebbe a smentire una eventuale pretesa in contrario. La testimonianza di ortodossia deve trascendere ogni umano dubbio. E non ci sarebbe completa sicurezza di ortodossia, senza la garanzia divina, la quale è stata comunicata all'ufficio magisteriale della Chiesa, ai custodi divinamente autorizzati del *depositum fidei.* In secondo luogo, non c'è il più piccolo indizio, nel discorso sul Popolo di Dio, della volontà dei Padri del Concilio di sopprimere o attenuare la differenza essenziale tra laicato e ordine sacerdotale. Al contrario, i Padri conciliari insegnano: *Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit, illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sa-*

cramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent (c. 2, n. 10).

Questo brano afferma principalmente la « differenza nell' essenza e non solo nel grado », e che il sacerdozio comune e quello ministeriale sono interrelati; i Padri successivamente procedono ad elencare le differenze « nell'essenza » fra i due.

Cioè, il Vaticano II intendeva chiarire pienamente il posto e il ruolo attivo dei laici nella *aedificatio ecclesiae,* come parte di un disegno divino, e non solo come membri del Corpo Mistico di Cristo ma anche come attori, in accordo con la loro vocazione cristiana, nel triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale, costitutivo del nuovo Popolo di Dio, nella partecipazione universale alla missione salvifica della Chiesa stessa.

Questa attenzione estensiva, parzialmente presente nel I, nel II e nel V capitolo, è totale e aperta nel IV capitolo della *Lumen Gentium.* C'è un fondamento vasto ed esplicito nel Nuovo Testamento per il sacerdozio universale dei fedeli (*1 Pet.* 2, 5, 9; *Heb.* 13, 15-16; *Phil.* 4, 18; *Rom.* 12, 1; *Apoc.* 1, 6; 5, 10; 20, 6). I Padri del Concilio ricapitolano l'insegnamento pontificio di Pio XI, (*Ubi Arcano*, 1922), sul « sacerdozio regale » dei fedeli, e di Pio XII (*Mediator Dei,* dalla esposizione dottrinale dettagliata) sull'importante ruolo dei laici nella liturgia, ed insieme richiamano la distinzione e la differenza, non solo nel grado ma anche nell'essenza, tra il sacerdozio dei fedeli e lo speciale sacerdozio conferito dagli Ordini Sacri. E i Padri si sono trovati d'accordo con tutte le intuizioni e le sfumature teologiche dei più validi maestri.

Le nostre riflessioni sono propriamente dirette contro quella « proiezione » inesatta del sacerdozio universale di tutti i fedeli fatta da alcuni, quasi che tale sacerdozio universale racchiuda tutti i ministeri e i ministri ecclesiastici, i quali, in tal modo, siano al servizio dei fedeli nella amministrazione dei sacramenti non meno che nelle professioni di fede e nelle enunciazioni morali. La principale fonte scritturistica di tale « proiezione » è la *1 Pet.* 2, 9, 10:

Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus adquisitionis, ...; qui aliquando non populus nunc autem populus Dei.

Tutti e quattro i titoli dati ad Israele dal Vecchio Testamento (*Is.* 43, 20; *Ex.* 19, 6) sono applicati da Pietro al Nuovo

Popolo di Dio, la Chiesa, come conseguenza della nuova alleanza con Dio: « una volta non erano neanche un popolo », come i pagani, che non avevano mai ricevuto una pubblica rivelazione divina di salvezza e di comunione coll'unico vero Dio; ma ora essi sono stati « scelti », eletti (come si sottolinea fortemente in *Dt.* 4, 20, 34; 7, 6; 26, 7, 8) e in Giovanni: « Io ho scelto voi, non voi avete scelto Me » (*Joh.* 15, 16): patto, rivelazione, liberazione, Dall'alleanza e dall'elezione divina nasce una comunità cristiana organizzata come il *qâhâl Yahweh* del Vecchio Testamento, un regno di sacerdoti, cioè una nazione resa santa dalla sua dedizione all'adorazione e dal suo servizio a questa. I Cristiani, in virtù del sacramento del battesimo e della cresima, sono chiamati a vivere una vita sacerdotale « in Cristo »: « nell' offrire i... corpi viventi come un sacrificio santo, piacente a Dio » (*Rm.* 12, 1; cfr. *1 Th.* 4, 1). I cristiani, le cui vite devono essere un sacrificio offerto a Dio, i quali si sforzano di praticare la giustizia, danno un senso cultuale alla loro vita, di offerta viva, vivente e non adempiuta per mezzo di una morte sacrificale: essi sono un popolo « segregato », separato da qualunque cosa lo possa profanare. L'uso da parte di Pietro delle parole « razza, nazione, e gente costituita » in Cristo, trascende l'abituale e secolare uso nel loro senso etnico, politico e culturale.

Ma questo sacerdozio universale dei fedeli non esclude il sacerdozio speciale, cultico e liturgico, più di quanto la concezione sacerdotale del Vecchio Testamento non escludeva il sacerdozio levitico.

L'universale vocazione cristiana è vocazione alla santità sacerdotale, non al sacerdozio cultico, come era per il popolo eletto nell'antica legge. I cristiani sono chiamati al sacerdozio perché, in unione con Gesù, Sacerdote Messianico, consacreranno tutto l'universo a Dio, in un sacrificio di lode (*Apoc.* 1, 6; 5, 10). E in questo senso sacrale la santità sacerdotale realizzerà un « regno », per cui « sacerdozio » e « regno » vanno considerati apposizioni (cfr. *Ex.* 19, 6; *2 Macc.* 2, 17).

Per quanto riguarda la interpolazione di Martin Lutero di *1 Pet.* 2, 9-10, dovrebbe essere sufficiente, per una risposta sommaria, un ricorso *ex domo sua*, al rifiuto, cioè da parte di uno stesso studioso luterano, della interpretazione del testo pietrino fatta dal... suo padre spirituale. J. H. Elliot (*The Elect and the Holy*, Nov. T. Sup. 12, Leiden, 1966) sottomette il testo alle critiche severe proprie degli esegeti e conclude che il sacerdozio, di cui parla Pietro, era consequenziale al patto d'alleanza tra

Dio e il « popolo eletto » nel Nuovo Testamento, alla stessa maniera in cui era capito nel Vecchio a proposito di Israele (*Es.* 19, 6). L'elezione divina in entrambe le alleanze è una chiamata ad una speciale intimità con Dio, alla santità, ad essere santi come Dio è santo: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro Celeste ». L'intero Nuovo Testamento è una chiamata alla santità di tutti i cristiani, nella somiglianza con Cristo, come era per Israele: « *Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester* » (*Lv.* 19, 2). Ma in entrambi i patti questa santità sacerdotale è più ampia della santità di culto che la include. Veramente, essa è la condizione per il culto liturgico di Dio. Il sacerdozio regale del « popolo eletto » di Israele, non preclude il sacerdozio del culto levitico: *a pari* nessun argomento può essere desunto dal sacerdozio universale del popolo cristiano contro lo speciale sacerdozio liturgico. In aggiunta a questa visione parallela di testi biblici, Elliot afferma che non c'è nessuna prova, nei libri del Nuovo Testamento, della estensione dell'offerta dell'Eucarestia al sacerdozio universale del popolo cristiano. E Elliot conclude, d'accordo con Yves Congar: « In nessuna parte del Nuovo Testamento si trova un riferimento al sacerdozio del fedele nell'Eucarestia o anche nei Sacramenti, ..., o nella pubblica liturgia della Chiesa (*Lay People in the Church*, Westminster, Md., Newman, 1957, pag. 126).

* * *

Ora, riuniamo insieme le nostre riflessioni a proposito della « precedenza », nella *Lumen Gentium*, del discorso sul Popolo di Dio, e delineiamo l'ampia cornice entro cui l'istituzione gerarchica non solo è inclusa, come in effetti è indiscutibilmente chiarito dalla dottrina paolina del Corpo Mistico di Cristo, ma è anche concepita in relazione all'esercizio vero e proprio del magistero della Chiesa, (non *in the service*, ma *at the service* del Popolo di Dio).

Come abbiamo osservato, la « precedenza » va intesa come priorità logica.

I Padri del Concilio, attenti alla Provvidenza rivelatrice di Dio, affermano solennemente l'economia trinitaria per la redenzione e la salvezza del mondo e la divina istituzione, in termini di alleanza, della Chiesa, come tangibile e storica presenza e potenza nel mondo della grazia redentrice di Gesù Cristo. La Chiesa cattolica, in quanto Popolo di Dio della nuova alleanza,

nella sua struttura sociale e giuridica, ha come causa finale del suo apostolato la salvezza di tutto il genere umano redento, del Popolo di Dio dell'alleanza cristiana, secondo la volontà salvifica universale di Dio. La vocazione soprannaturale della vita è che gli uomini possano avere la vita eterna.

La priorità logica delle origini comporta allo stesso tempo la priorità delle intenzioni divine. Per l'esecuzione della causa finale, la Chiesa, « comprata a caro prezzo », è costituita da Dio quale causa efficiente strumentale. Infatti, nel mezzo di questa logica consequenzialità di esposizione dottrinale, i Padri conciliari, nel precedente I capitolo, insegnano, dapprima implicitamente, la struttura gerarchica della Chiesa, contenuta nella dottrina del Corpo Mistico di Cristo, con tutte le sue connotazioni, e poi, esplicitamente, *ipsis verbis* affermano senza ambiguità la costituzione papale e gerarchica di essa: *Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata*... (cap. 1, n. 8). E *nello stesso discorso* sul Popolo di Dio c'è un'ugualmente indiscutibile riaffermazione della stessa dottrina: *Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis* (cap. 2, n. 14).

L'esposizione dottrinale deriva da una logica consequenzialità, nello svolgimento dell'economia divina della salvezza, senza che mai sia persa di vista la realtà totale.

Il Popolo di Dio, Chiesa cattolica, sono il Papa, i Vescovi, i sacerdoti, i religiosi e i laici, « l'intero organismo », « gerarchia » e fedeli cattolici come « struttura visibile », « comprensiva di elemento umano e di elemento divino », Corpo Mistico di Cristo, costituente « una realtà completa », governata dal successore di Pietro, il Papa, e dai Vescovi che agiscono in comunione con lui. Tutte le supposizioni che la « precedenza » del discorso conciliare sul Popolo di Dio sia di più di una priorità logica, e che suggerisca una democratizzazione del magistero della Chiesa, il quale si ridurrebbe a niente di più di una semplice risposta ai dettati e ai *desiderata* del *coetus fidelium* nelle questioni di fede e di morale, si accordano di più con « private » predisposizioni che non con l'*animus* dei Padri del Concilio, *animus* reso manifesto non meno dogmaticamente nel terzo che nel secondo capitolo.

La « precedenza » non è niente di più che il processo razionale dell'enucleazione della realtà organica totale della Chiesa, nella sua universalità, con tutti i suoi elementi costitutivi, dapprima accennati poi sviluppati: l'ufficio papale-pietrino, il collegio episcopale, i sacerdoti e i diaconi (cap. 3), i laici (cap. 4), i religiosi (cap. 5), e ancora i vescovi nella *Christus Dominus*, i religiosi nella *Perfectae Caritatis*, i laici nella *Apostolicam Actuositatem*, i sacerdoti nella *Presbyterorum Ordinis*. La totalità della realtà soprannaturale della Chiesa, *la veritas salutaris*, è affermata nell'ordinata interezza dottrinale e non nella separazione. La Chiesa Cattolica, la società visibile, sociale e giuridica istituita da Cristo, è la causa strumentale e efficiente per l'attuazione della causa finale, la salvezza dell'universale genere umano redento, il Popolo di Dio in tutta la sua estensione. Con la sua costituzione gerarchica e il mandato divino la Chiesa ha priorità di mediatrice esecutiva. La esposizione dottrinale della *Lumen Gentium* è di approccio teologico, strutturato sistematicamente e metodologicamente enunciato, logicamente progressivo e nello stesso tempo supplementare di se stesso, autointegrantesi.

E' ridicolo dichiarare che il Vaticano II « rovescia » la dottrina del Concilio di Trento e del Vaticano I a proposito della costituzione della Chiesa. Anche l'esame più frettoloso dei riferimenti nei documenti ecclesiologici del Concilio Vaticano II e della seconda costituzione dogmatica sulla Rivelazione, la *Dei Verbum*, è in grado di mettere in evidenza l'insistenza con la quale sono citati a supporto i Concili di Trento e il Vaticano I, le encicliche papali e altri documenti autentici, che si rifanno anch'essi all'insegnamento dogmatico dei concili suddetti.

A questo punto, vorrei inserire una riflessione personale: la mia coscienza su questioni morali e la mia intelligenza sui dogmi religiosi sono sempre informate e formate dall'autorità apostolica del successore di Pietro e del collegio episcopale, successore del collegio apostolico, in comunione col Pontefice Romano. Nessun teologo, più o meno prestigioso, può insegnare come dottrina cattolica ciò che non sia stato prima insegnato come tale dall'autorità apostolica.

Per mezzo di quale autorità apostolica insegnano gli « autonomi »?

La questione che naturalmente si pone ora riguarda ciò che può così accreditare un teologo da autorizzarlo, indipendentemente dal magistero gerarchico, a guidare i fedeli nella

fede e nella morale: « Sono forse tutti apostoli, o tutti profeti, o tutti dottori? » (*1 Cor.* 12, 29).

Io considero teologo veramente cattolico chi è ortodosso, cioè chi, con tutta la preparazione necessaria nelle scienze sacre, conduce la sua proba ricerca sulle splendide verità della nostra fede cattolica sotto la guida e la supervisione del magistero, al quale il suo insegnamento si uniforma completamente, e la cui fede nei dogmi solennemente definiti è al di sopra di ogni sospetto.

Eretici del passato e del presente si sono distinti per il loro insegnamento teologico, e non pochi, a dire il vero, non senza successo. Ma se i più dotti di loro si fossero messi insieme, non sarebbero approdati ad una « sola » fede. Molti di loro, infatti, fondarono chiese proprie e diverse. Oggi, però, l'avventura che sbocchi in una nuova confessione religiosa non attira più, forse perché rivelerebbe subito ciò che sta alla radice della ribellione alla fede.

Nostro Signore scelse come suoi apostoli pescatori analfabeti, quasi a voler sottolineare, con chiarezza irrefutabile, che la garanzia per la Rivelazione Divina veniva data soltanto dall' autorità divina, dallo Spirito di verità (*Joh.* 15-17), completamente al di fuori delle forze umane.

Crediamo *apostolicam ecclesiam* precisamente e solo a causa della promessa di Cristo dell'assistenza divina ai suoi apostoli, e ai successori di questi, contro l'errore, nella trasmissione della Buona Novella di salvezza a tutto il genere umano, fino alla fine di tutti i tempi. L'ortodossia non è misurata sulla base della competenza teologica, ma sulla base della conformità alla verità rivelata, il cui criterio immediato di verifica è l'insegnamento del Magistero.

I teologi non sono indispensabili alla Chiesa, cioè, essi non sono un elemento costitutivo nella strutturazione divina della Chiesa. Sono utili, possono essere estremamente utili per i loro studi esegetici e biblici, per la loro competenza nelle lingue orientali, nella storia ecclesiastica e profana, nelle religioni comparate, nelle letterature e civiltà antiche, e nell'interpretazione delle scoperte archeologiche. La loro vocazione è quella di rendere i *credenda* credibili e intelligibili; ma essi non hanno uno *status* ufficiale nella Chiesa, non hanno autorità apostolica.

A proposito della centralità del ruolo dei teologi come « elemento intrinseco nell'intera funzione magisteriale della Chiesa »

asserita dagli innovatori, sembra che questi stessi innovatori siano stati smentiti e ridimensionati da un Concilio caratterizzato dalla formulazione della collegialità dei Vescovi, da quegli stessi Vescovi, cioè, che li avevano voluti come *periti*.

Il Vaticano II non li ha mai gratificati di una *nota* distinta, non ha loro riservato una considerazione a parte, come invece ha fatto per il Pontefice Romano, per i Vescovi, per i preti, i religiosi e i laici in genere. Lo stesso termine « teologi » appare solo una volta tra le 103.014 parole dei 16 testi ufficiali promulgati dal Concilio Ecumenico Vaticano II.

La storia dei teologi è storia di gloria ma anche di vergogna per non pochi intellettuali religiosi: Marcione, Ario, Nestorio, Eutiche, Pelagio, ..., Lutero, ..., e recentemente i Modernisti e i loro seguaci più o meno segreti. Dall'altra parte troviamo la gloriosa costellazione dei Padri, dell'Oriente e dell'Occidente: Ignazio di Antiochia, Cipriano, Basilio il Grande, Ilario di Poitiers, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme, Atanasio, Cirillo di Alessandria, Agostino, Ambrogio, Gerolamo, Giovanni Damasceno... E la luminosa e sterminata teoria dei teologi medievali, salutati spesso da gloriosi appellativi, *angelicus, subtilis, seraphicus*, ..., Anselmo, Alberto il Grande, Tommaso d'Aquino, Scoto, Bonaventura, e più vicino a noi, ..., Suarez, Bellarmino, de Liguori, Newman, Franzelin, Passaglia ...

Ai giorni nostri, quando i teologi del dissenso offrono alternative di fede con le loro personali costruzioni, prontamente ecco gli ortodossi — Danielou, Parente, ..., Fabro, Piolanti, ..., Ratzinger, ..., Guitton, Aubert, Jedin, Delhaye, Boyer e altri, troppo numerosi per essere tutti qui elencati, i quali lavorano alacremente (forse senza la notorietà degli eterodossi indipendenti), per difendere l'integrità e la immutabilità della Fede Cattolica contro gli innovatori, e che assistono il Magistero nel preservare il *kerigma*, la *paradosis* divina e apostolica, il *depositum fidei* immune dalle ingiurie dei tempi moderni, e nel mettere in guardia i fedeli da quel falso ecumenismo (*irenismo*) che cerca non la *Unitatis Redintegratio*, nell'unica vera Fede, ma una cristianità « latitudinaria » o un coacervo di fedi.

Questi infelici risultati (almeno finora), non sono certamente quelli che « Gesù Cristo chiese al Padre nella notte in cui fu tradito » (*Ioh.* 17). Sotto la guida del Magistero, questi ortodossi mettono la loro scienza a servizio della verità rivelata, conservata nella sua originaria pienezza, senza vantare, in tale servizio, carismi particolari o la volontà di sostituirsi al Magistero.

Il ricorso, da parte dei teologi dissidenti, al discorso del Popolo di Dio, al *sensus fidelium*, e all'universale sacerdozio di tutti i fedeli, sono manovre, coperture strumentali, per le loro pretese para-magisteriali.

La Chiesa cattolica fu stabilita divinamente da Gesù Cristo dopo la sua resurrezione, come egli aveva promesso di fare prima delle sue profezie sulla sua Passione e Morte. Essa è per disegno divino indissolubilmente visibile e invisibile, divina e umana, istituzionale e carismatica, spirituale e giuridica, *ecclesia docens et discens*, gerarchica e *coetus fidelium*, Corpo Mistico di Cristo, apostolica, in un'ininterrotta continuazione visibile nella storia e nella comunione dei fedeli, opera divinamente forgiata, in possesso della totalità dei mezzi per la nuova creazione di grazia, dell'uomo nuovo *in* e *con* Cristo, comunione dei Santi, santa e senza macchia, inserita nella storia e oltre la storia, nel tempo e fuori del tempo, in esilio e in fervente attesa dell'avvento finale del Regno del Padre *(1 Cor.* 15, 28), sacramento primordiale e segno dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano.

Possano, i « nuovi » ecclesiologi, essere prudenti a proposito dello speciale disegno di Dio!

Nella dottrina cattolica, la Chiesa Cattolica, come mistero divinamente rivelato, è oggetto di fede: *Credo in unam, sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.* In quanto realtà salvifica, Essa è *Magistra* della fede nei successori di colui che ottenne personalmente il mandato da Cristo risorto di « pascere le sue pecorelle »; al quale solo Egli consegnò le chiavi del regno dei Cieli.

Quanto a me, amo la Chiesa per ciò che essa è, come Dio le ha decretato che fosse, nonostante o anche con tutte le sue umane fallibilità, in particolare con tutti i miei errori di prete cattolico.

La Chiesa è *Corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur* (*Eph.* 1, 22).

JOSEPH F. COSTANZO *S.J.*

(trad. di Marilena Caselli)

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

TOTEM UND TABU

1. L'ASSOLUTO NELL'UOMO

Dio e gli idoli - Il totemismo di Freud - Etnologia storica - L'Edipo e la sublimazione in Dio dell'heros.

2. IL PECCATO D'ORIGINE

Realtà del peccato. Evoluzionismo e poligenismo - Il senso di colpa - Dramma dell'uomo moderno - Coscienza e spirito.

3. PSICANALISI E CRISTIANESIMO

Il Dio di Freud e il Dio di Cristo - L'Incarnazione redentrice - La simbiosi - Annotazioni in calce.

1. L'ASSOLUTO NELL'UOMO

Dio e gli idoli

Grava sul passo dell'uomo l'Assoluto, eternità ed infinità di D
Di continuo l'uomo lo avverte. E l'avverte non in quanto patrimo
suo, ma perché egli sussiste in ragion dell'Assoluto. A essenzializz
l'uomo, a farlo esistere autonomo, a sostenerlo in vita, è l'atto di cr
zione divina.

Dio è un peso immane. Schiaccia l'anima. Ma è anche un'ala che
innalza. Non v'ha dubbio. L'Assoluto, l'eternità e l'infinità di Dio, s
ventano eppur esaltano. Non regge al peso il nostro limite, e l'io rif
ge atterrito. Nondimeno non riusciamo a star dritti, non avanzia
sicuri, se non muovendoci incontro a Dio, che solo può adempiere
noi la perfettibilità dell'essere.

Il « timor di Dio » della tradizione cristiana sintetizza l'ambi
lenza del sentimento religioso, la costernazione cioè e l'adorazione.

Ignoranza e corruttela di costumi spesso impediscono all'uomo
elevarsi sino all'Assoluto, il Dio eterno, vivente in plenitudine infini
di Spirito, Verità amorosissima. Comunque il sentimento religioso n
si estingue. Precluso al proprio oggetto adeguato, emigra su altri li
Degenera. Lungi dall'ascendere puro e libero, cade sempre più in ba
so, nel padule di aberrazioni parossistiche. Gli idoli surrogano Dio.

Il culto latreutico diviene così culto idolatrico. Ipostatizzati i fen
meni di natura, dislocati il peso e l'ala del divino, che non danno requi
su una bestia o una pianta, se non su una pietra, l'uomo è in ginocch
ai piedi d'un feticcio.

Per idealizzazione fantastica, a volte per realizzazione mitica, g
idoli svettano in zone eteree, frontiere ambigue, indistinte, tra l'emp
rico e il metafisico, tra i riflussi dell'effimera temporaneità e la piene
za inconcussa di perfezione ultima.

Gli idoli attirano e respingono all'unisono, appetibili fuor di mod
ma intoccabili. Esplode — a livello dell'*Ersatz* — in linee abnormi, tu
pi, l'ambivalenza del sentimento religioso. L'idolo è « tabù ».

Feticismo, totemismo, antropomorfismo scalano vari gradi nell
gerarchia degli idoli, in cui l'umanità selvaggia, o decaduta, comprim
e immiserisce il sentimento religioso. Ai vertici d'una tal gerarchia trio
fa l'incantevole rigoglio di plastici miti che, all'alba della civiltà de
greci, avvolsero l'erma del dio manufatto d'empiti poetici e di fulgo
eclatanti.

Far apparire il divino come l'oggetto d'una traslazione di istin

bruti, animaleschi, è un edurre il più dal meno. Fu l'impresa di Freud. Impresa ridicola, se non portasse a funesti corollari. Bisogna invece rivendicare lo spirito, guardando dall'alto il polimorfo manifestarsi d'un sentimento religioso non evolutosi, pervertito o regredito.

L'anelito dell'uomo a Dio si spiega da sé. L'invocazione al feticcio, la superstizione, il culto idolatrico, no. Sorge l'enigma. Non lo dirimono le nude categorie scientifiche sperimentali.

E' in fondo al cuore che il Dio ignoto affascina ogni uomo, segreto e gagliardo risucchio verso l'alto, anelito di tutti, non esclusi i reprobi, saturi di carnalità cieca. In fondo al cuore. Ove il cuore è più cuore. O si penetra l'anima umana, alle scaturigini dell'io autonomo, o le indagini annaspano sterili.

Né può eludere l'enigma la « funzione trascendente » di Jung, ossia il *simbolo vivo* per il quale la coscienza scioglierebbe l'intimo conflitto, poiché l'attrazione del trascendente ritma in Jung l'immanente espressione d'una fatua attività fabulatrice dell'anima. Rimane l'idolatria. Raffinata. Olimpica. Ma idolatria. Impari a rendere ragione di se medesima.

Il trascendente sovrasta l'uomo. E' l'Assoluto. In termini di eternità. In termini d'infinità. Non è dunque *funzione* del nostro spirito. Di *nostro* non v'ha se non vuoi l'atto conoscitivo che lo ravvisa e lo afferma, vuoi l'atto affettivo che ci rapporta in comunione di vita al Dio trascendente. E basta.

Il totemismo di Freud

L'unica idea di « sacralità », o venerazione del divino, ammessa da Freud, si circoscrive al « Totem-Tabù ». Lì — nell'opera omonima — Freud svolge con enfasi lirica, a toni drammatici, un'indagine pseudoscientifica, florilegio e sintesi di curiosità preistoriche, che teorizza in sistema.

Guida l'indagine l'*a priori* d'un ferreo riscontro tra l'infanzia della specie e l'infanzia dell'individuo. Questa è reviviscenza di quella. Copia l'archetipo, specchio di un'epoca arcaica, primigenia, turgida d'istinti vergini e spontanei, non mancipi ad arbitri cogenti, immuni dai freni d'un civile consorzio. La vita del bimbo ripete, in chiave d'inconscio e subconscio, la dialettica che fisionomizzò la preistoria, l'umanità degli inizi. Dialettica di cui, oggi, i popoli barbari offrono saggi concreti.

La voce « totem » — *totam, todaim, ndodem* — deriva dalla lingua di Indiani del Sud Canada, gli Odjibwa, o Algonchini. Indica la parente-

1. L'ASSOLUTO NELL'UOMO

Dio e gli idoli

Grava sul passo dell'uomo l'Assoluto, eternità ed infinità di Dio. Di continuo l'uomo lo avverte. E l'avverte non in quanto patrimonio suo, ma perché egli sussiste in ragion dell'Assoluto. A essenzializzare l'uomo, a farlo esistere autonomo, a sostenerlo in vita, è l'atto di creazione divina.

Dio è un peso immane. Schiaccia l'anima. Ma è anche un'ala che la innalza. Non v'ha dubbio. L'Assoluto, l'eternità e l'infinità di Dio, spaventano eppur esaltano. Non regge al peso il nostro limite, e l'io rifugge atterrito. Nondimeno non riusciamo a star dritti, non avanziamo sicuri, se non muovendoci incontro a Dio, che solo può adempiere in noi la perfettibilità dell'essere.

Il « timor di Dio » della tradizione cristiana sintetizza l'ambivalenza del sentimento religioso, la costernazione cioè e l'adorazione.

Ignoranza e corruttela di costumi spesso impediscono all'uomo di elevarsi sino all'Assoluto, il Dio eterno, vivente in plenitudine infinita di Spirito, Verità amorosissima. Comunque il sentimento religioso non si estingue. Precluso al proprio oggetto adeguato, emigra su altri lidi. Degenera. Lungi dall'ascendere puro e libero, cade sempre più in basso, nel padule di aberrazioni parossistiche. Gli idoli surrogano Dio.

Il culto latreutico diviene così culto idolatrico. Ipostatizzati i fenomeni di natura, dislocati il peso e l'ala del divino, che non danno requie, su una bestia o una pianta, se non su una pietra, l'uomo è in ginocchio ai piedi d'un feticcio.

Per idealizzazione fantastica, a volte per realizzazione mitica, gli idoli svettano in zone eteree, frontiere ambigue, indistinte, tra l'empirico e il metafisico, tra i riflussi dell'effimera temporaneità e la pienezza inconcussa di perfezione ultima.

Gli idoli attirano e respingono all'unisono, appetibili fuor di modo, ma intoccabili. Esplode — a livello dell'*Ersatz* — in linee abnormi, turpi, l'ambivalenza del sentimento religioso. L'idolo è « tabù ».

Feticismo, totemismo, antropomorfismo scalano vari gradi nella gerarchia degli idoli, in cui l'umanità selvaggia, o decaduta, comprime e immiserisce il sentimento religioso. Ai vertici d'una tal gerarchia trionfa l'incantevole rigoglio di plastici miti che, all'alba della civiltà dei greci, avvolsero l'erma del dio manufatto d'empiti poetici e di fulgori eclatanti.

Far apparire il divino come l'oggetto d'una traslazione di istinti

la, il segno caratterizzante la famiglia, il suo nume tutorio, custode e vindice.

Nodi di sangue, identità di culto, legano — in un alone magico e mistico — i molteplici *clan* al « totem » che, a seconda dei casi, impersona una bestia, una pianta o un fenomeno di natura. Di più. Esistono « totem » a livello di *alter ego*, monopolio di uomini egregi, armonico connubio tra lo Spirito e l'anima di ciascuno di essi: vedi i « totem » dei re negri, di stregoni e ottimati.

Il « totem », bestia sacra che le tribù selvagge insieme temono e venerano, si eleva ad oracolo o in arcana deità. Protegge il *clan*, ma ha il sinistro potere di nuocergli ferocemente.

La bestia sacra è intoccabile. E' « tabù »: parola emersa in Polinesia con ambivalenza di accezione. « Tabù » designa un oggetto vietato, sommo, ostico e duro al nostro limite, lugubre, che nondimeno ammalia il cuore, imbrigliandone i reconditi desideri, la cupidigia dell'essere. Culto d'una sacralità tiranna, laddove si disposano adorazione ed odio, s'accompagna l'appetibilità all'esecrabilità.

Toccare il « Totem-Tabù », molestarlo o rinnegarlo, è un trarsi addosso la mala sorte, atroci castighi e pessima la morte.

Accade poi, non di rado, che le tribù selvagge si ribellino alla tirannide del « Totem-Tabù ». Lo uccidono allora e ne divorano le carni in un sacrificio-convivio. Il rito liturgico sa di orgia.

Sui binari del totemismo Freud diagnosticò la religione in linea di sublimazione dell'*heros*.

Rifacendosi all'etnologia, nutrita dei canoni di Darwin, gonfia di forzature e di costrutti gratuiti, la diagnosi scandisce le radici e le tappe del sentimento di Dio.

Nuclei minuscoli, chiusi, dividevano l'umanità agli inizi. Nuclei composti dal padre poligamo e, quindi, d'un largo numero di figli. Signore assoluto del gineceo, il padre non indugiava a bandire di casa i figli, non appena, cresciuti in età, minacciassero i suoi esclusivi diritti su ogni donna.

Sdegnati, i figli deliberarono in solido di uccidere il padre e, ai fini di carpirne lo spirito egemone, ne divorarono le carni. Fu il peccato d'origine.

Sennonché, per la bipolarità del sentimento in genere, contesi di mezzo all'amorosa devozione e all'astio rabbioso, memori del paterno zelo, i figli si pentirono d'un tal crimine. Si astennero così, a titolo espiatorio, dal matrimonio con le donne del proprio *clan*. Esogami. Ruppero con l'incesto.

Più tardi, nei loro cuori, il padre si trasfigurò in Dio. Il « Totem » divenne simbolo del padre. L'espiazione del parricidio-deicidio si adempì mediante il sacrificio del « Totem » e la comunione totemica. Ma il rito liturgico, se da un verso placava i rimorsi, rappacificata e consolata l'anima dinanzi al padre non più in collera, reso misericorde, benevolo, risvegliava d'altro verso la fosca fiamma del peccato d'origine in una repulsione sorda.

Dall'infanzia della specie Freud dirotta l'asse sull'infanzia dell'individuo, protagonisti la paleopsiche e l'inconscio, la febbre dell'*heros*.

Il bimbo celebra la liturgia spuria del padre « totem-tabù », remota eco d'un culto idolatra, carico di timori reverenziali, d'angoscia, di paura, carico di non minor fiducia, di fiero entusiasmo: culto che l'umanità degli inizi tributò alle *bestie sacre*, presidio e prestigio, norma, se non capostipiti dei vari *clan*.

Nella tendenzialità dei bambini che mordono qualsiasi oggetto e lo ingoiano, Freud scopre un indubbio riverbero dei pasti totemici in cui i membri del *clan* introiettavano fisicamente il « Totem ». In ambedue i casi l'introiezione è in ordine all'assimilazione, o subbiettazione in sé, d'un sovrano, cosmico potere. Inaudito! Siffatta tendenzialità dei bambini esprime, per Freud, una fase *cannibalica*.

Etnologia storica

Il totemismo esula dal bagaglio culturale dell'umanità agli inizi. Non inaugura la civiltà umana (ad es. Pigmoidi, Pigmei asiatici e africani). Non è il culto originario. Non è l'esordio.

Fermissima al riguardo l'etnologia storica. Le indagini di W. Schmidt, F. Boas, R. Lowie — i vessilliferi — suonano secca smentita alle teorie evoluzionistiche di Robertson-Smith, Durkheim e Freud d'un « Totem » che innervi l'insorgere dei *clan*, principio del rapporto tra l'uomo e Dio.

Il totemismo appartiene a stadi successivi di sviluppo, mai universalizzato, né ha offerto, lungo la fuga dei secoli, contributi notevoli alla religione dell'umanità. Arricchisce l'ampia gamma dei feticismi comuni ai popoli antichi che, in nome d'una parentela col «Totem-Tabù», stretti da vincoli di sangue, costituivano i *clan*.

Non sempre e non dovunque emerge il totemismo. Inoltre, in stragrande maggioranza, i popoli etnicamente più arcaici, non denunziano *caratteristici* « totem » di *clan*. Poche le tribù che praticano l'uccisione

del « Totem ». Sconosciuto il cannibalismo ai popoli del pre-totemismo (1).

E' falso — siccome postula Freud — che il totemismo non sia feudo se non di stirpi selvagge o di barbari. L'India, paese in evoluzione ed a rilievo cospicuo di civiltà europea, serba integro il suo « Totem-Tabù », la *vacca sacra*. Greci e romani peraltro, i popoli più civili del paganesimo, avevano culti analoghi.

Non calza la giustapposizione di Freud del bambino al selvaggio sul piano dell'*Inconscio* che egualmente, e plenariamente — in cieca immediatezza d'istinti, di passionalità brute — condizionerebbe entrambi. Studi e libri di illustri esploratori documentano irriducibili le due forme d'esperienza. I selvaggi hanno ben definite regole di vita, un loro costume, una loro fede, tersa una moralità di regime, capaci d'insegnare molte cose a noi del secolo XX.

L'istinto totemico è piuttosto istinto di aggressività che non di sessualità.

L'*heros*, nei primitivi, non erompe eslege. Lo disciplinano moduli congrui allo spirito, ai tipi e ai gradi incipienti di civilizzazione in atto, auspice la tradizione di dettami orali adamantini, rigidi, a placido ritmo, di cui i capi fungono da maestri. Prevalgono i matrimoni monogami. Scevra di nubi, olimpica in orizzonti sereni, domina austera l'autorità paterna, sudditi devoti i figli. E' l'inviolabile fulcro, la domestica pace.

Freud, che recriminava il progresso, la fittizia cultura, a guisa di indegno artificio, veto e sopruso alla spontanea *libido*, dissimulò o volle negligere le regole di vita in auge tra i primitivi. Attribuì al progresso il collaudo dei valori etici, convenzionandone gli obblighi, in seguito e ad opera di ovvie censure comunitarie. Il bisogno d'un civile consorzio crea le leggi, le accomoda di continuo, le cambia.

Sennonché i primitivi sfoggiano valori etici squisiti. Li evidenziano congeniti all'essere dell'umana persona. Cultura e civiltà potranno evolverli. Potranno affinarli. Non di più. Piaccia o no a Freud, offesa in tali congeniti valori, lesa nei suoi diritti, a reagire di volta in volta, in ciascun uomo, è la nativa dignità della persona. Non può non reagire: o con rivalse di indennizzo, a titolo giuridico; o in cerca di riparazioni e di vie salvifiche, semmai abdichi iniqua.

---

(1) Cfr. P. G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle Religioni*, Brescia 1934, cap. XIX; J. HAEKEL, *Zum individual und Geschlechtstot in Australien*, I, Vienna 1950. ID., *Zum Tot. der afrikan. Pygmäen:* « Zeitschr. f. Ethnol. », LXXVI, Vienna 1951, pp. 156-88; ID., *Die Vorstellung vom Zweiten Ich in den amerikan. Hochkulturen*: « Wiener Beiträge zur Kulturgesch. und Linguistik », IX, Vienna 1952, pp. 124-90; ID. *Der heutige Stand des Totemismusproblems:* « Mitteil. d. Anthropolog. Gesellschaft », LII, Vienna 1952, pp. 33-49, ed ivi la bibliografia dei più illustri etnologi; M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954/1966; G. ZILBOORG, *Psychoanalysis and Religion*, pp. 185-230.

Freud insiste. Cultura e religione, in parametri di civiltà, corrompono l'uomo. Il progresso è, di più in più, degenerazione dell'umana persona. La sola umanità degli inizi conobbe un'indole vergine, l'istinto totemico in disfreno, la spontanea *libido*. S'impone dunque di ricondurre l'uomo agli inizi. E non s'accorge Freud, laddove l'anarchia dell'*heros* è aggressività omicida, di non dirci nulla di nuovo. Avalla un aforisma che ha la polvere dei secoli: « Homo homini lupus ». Avalla la Fede medesima. Davvero il peccato d'origine schiuse, dopo l'esordio felice, il triste e tristo capitolo dell'odio in lotta perenne con l'amore, regista lo spirito ribelle. La storia gronda lacrime e sangue.

La religione, in ultimo, non è sublimazione dell'*heros* di Freud, in quanto ha respiro e vita, linda ascesi, anche nel matrimonio. Non basta. I grandi mistici rinunciarono ai gaudi per la notte dello spirito, ad una religione di oasi che, secondo Freud, non invoca da Dio se non protezione e consolazione.

Confondere religione e *libido* è dissolvere in sessualità cieca ogni espressione dell'amore nostro. Eppur la Fede sublimerà l'Inconscio. Ma occorre, in antitesi al freudismo, che lo spirito trasformi ed elevi intenzionalmente l'*heros*, sì da sfruttarne le rinnovate energie in vista del potenziamento d'un amore più nobile, all'acme, cuore biblico. « Amor benevolentiae ». Il chiaro Bene di Dio in noi. « Corde creditur ad iu stitiam » (Rom. X, 10).

L'Edipo e la sublimazione in Dio dell'heros

Freud riduce ad amore incestuoso, in chiave edipica, tutta la tenerezza del bambino: dei maschi per la madre e le sorelle; delle femmine per il padre e i fratelli. Un amore egocentrico, pregnante d'una volontà possessiva esclusivistica, di gelosia in delirio. Donde l'odio. Altrettanti concorrenti nell'amore, rivali sul piede di guerra, appaiono ai maschi il padre e i fratelli, alle femmine la madre e le sorelle. Di mezzo, autoritari, i genitori. E' la linea inibitoria, vigile un controllo che impedisce il libero esternarsi dell'*heros*.

Ma, dentro, l'*heros* non disarma. Ferve e cresce con le tappe di sviluppo, favorito dall'immaturità del super-ego, dall'esigua efficacia d'inconsapevoli censure. Di più. Estua ai margini. Si sfoga palliato. Ciò che gli adulti reputano tenerezza, ingenue leziosaggini del bambino, cela la torbida dialettica dell'implacabile *heros*. Il bambino è, freudianamente, un « perverso sessuale polimorfo ». In radice.

Unico contrappeso all'amore incestuoso, all'odio e alla gelosia del complesso di Edipo, è la necessità di tutela paterna che ha l'infanzia inerme.

Il bambino non è sicuro se non tra le mani del padre. E' il padre a custodirlo, difenderlo, nutrirlo, a temprargli l'essere, a garantirgli la vita. La tutela paterna sa di onnipresenza e di onnipotenza. Fioriscono — ricolmi di affetti grati — la devozione e l'ossequio, l'ammirazione appassionata. Il padre giganteggia sempre di più in termini maiestatici. S'ammanta d'un alone di culto sacro. Diviene a poco a poco l'immagine di Dio. E' in questo stadio di sviluppo che, secondo Freud, la religione fa la sua comparsa.

In prosieguo di sviluppo, affacciandosi l'uomo dalla crisalide del bimbo, esplodono i limiti della tutela paterna, né sovvengono valide al dilagante fabbisogno le mille risorse d'un civile consorzio. Insta allora un culto più alto, culto di un Dio celeste, trascendente onnipresenza e onnipotenza che adegui il fabbisogno, segreta amplificazione d'infantili desideri.

Despota è il Dio di Freud. Drastiche le leggi. Obbligano l'uomo ad accettare il calvario d'una vita cruda. Ampliano e accentuano i doveri. Ma non disperino gli uomini. L'Oltretomba renderà giustizia, perfezione che adempie l'uomo, piena e definitiva beatitudine.

Iperbolico Super-Ego, Dio esaspera così il conflitto tra le censure e l'Inconscio, è causa di squilibri psicologici, mentali, di idee fobiche. La religione nevrotizza l'uomo.

Ripugna all'ateo Freud un Dio celeste, che provvido governi il cosmo, si occupi di noi uomini, piloti la vita e la storia al lieto fine dell'Oltretomba. E' il Dio chimera, vestigio di un'epoca arcaica, primigenia, parto fantastico d'ispirazione totemica dell'umanità agli inizi. Ecco. L'infanzia dei singoli ripete l'infanzia della specie. E torna nel bambino l'immagine di Dio. Non solo. Condiziona l'agire degli adulti, di cui la duplice infanzia è falsariga e codice.

Invano ci s'adopra di spingere il desiderio al di là d'ogni effimera realtà terrena. E' assurda la fede in un Dio celeste, trascendente e onnipotente, Padre nostro. Incide deleteria a livello di nevrosi. Tacciono i Cieli al grido d'aiuto. Non la liberazione dal senso di colpa. Non la rifusione dei danni sofferti. Nessun conforto e refrigerio. Si ottundono i poteri critici. Stagna il raziocinio. E deflagrano i traumi, le turbe d'inferiorità, d'angoscia, di paura, di autodifesa per l'individuo e di autoconservazione per la specie.

Contagio psichico di massa, la fede sfocia in « delirio collettivo ».

L'uomo non è più uomo. Illusori i limpidi fascini dell'infanzia, le domestiche gioie, l'animo sereno, la fiducia reciproca, l'amicizia, il Dio Amore e — in Dio — l'amor del prossimo. Franano agli occhi di Freud

i valori etici, le virtù stesse, contraffazioni dell'*heros* egoista e narcisista, d'una cieca istintività animalesca, d'una *libido* insoddisfatta, d'una mai sazia volontà di affermazione dell'io ch'è poi sopraffazione. Travestito, sia pur sublimato in mentite spoglie, l'*heros* non ha più nulla dell'Amore: d'un amore dimentico di sé, dedito al bene altrui, munifico, ineffabilmente vissuto e perduto nei fratelli: Carità che salva, Libertà di spirito. « Amicus meus alter ego ».

2. IL PECCATO D'ORIGINE

Realtà del peccato. Evoluzionismo e poligenismo

Tenace, lungo i secoli, l'incredulità respinse il peccato d'origine con l'esegesi simbolistica. Enorme, ai giorni nostri, la suggestione del simbolo. Un duttile e destro modernismo ha invaso la teologia. Il peccato d'origine, cardine del Cristianesimo, è scosso da ibridi attacchi in convergenza, che mirano a destoricizzarlo, impoverendolo, se non vanificandolo in un mito.

Freud, no. Ribadì la realtà storica. La sua diagnosi muove dal « fatto » al simbolo.

Ma sconcio è il peccato d'origine in Freud, o peccato « proetnico », absono da quello biblico. Motivi d'incontenuta *libido*, d'amore incestuoso, eccitarono la ribellione dei figli al parricidio, l'unanime coalizione e pattuizione di morte, l'esecuzione macabra. Fu morte antropofaga.

L'obbrobrio del crimine connaturò nei posteri, insita alla psiche, la tara d'un senso atroce di colpa. Ferì *ab imis* la natura umana. Analogo al peccato biblico.

Freud è pitecofilo. Gli uomini derivano dalle bestie e, al limite, dai pitechi, scimmie ominidi. Non a sproposito lo Zanolli, celebre antropologo, deplorava l'epidemico « morbo di Darwin » che inebria e offusca la scienza di oggi.

E siamo all'orda, l'orda dell'umanità agli inizi. Un'orda di cannibali. I figli divorano il padre.

Non ha remore l'apriorismo di Freud. Comincia da un « vermutlich »: *si presume*. Ma l'ipotesi di lavoro, ventilata a p. 61 dell'opera « Das Unbehagen in der Kultur » (Lipsia 1930), attinge la certezza in brevissimo ciclo, a p. 66: certezza che, agli inizi, non godesse del privi-

legio d'una libertà di pulsioni se non il padre, diritto all'esclusività di dominio su tutte le donne, uso ed abuso.

Segue il parricidio, o peccato « pro-etnico ». Quindi l'atroce senso di colpa. Ereditario il rimorso si riverbera per l'asse genealogico. Strugge ossessivamente la memoria di ciascuno di noi, sconvolge la psiche.

La scienza d'oggi, in ordine all'apparizione dell'uomo, apre l'evoluzionismo nel poligenismo monofiletico o plurifiletico.

Il *philum*, ceppo di derivazione della stirpe, matrice genica, abbraccerebbe più coppie di capostipiti pitecoidi, da cui zampilla l'umanità agli inizi per irradiarsi inesausta: capostipiti conterranei e contemporanei (= poligenismo monofiletico), oppure distribuiti in tempi e luoghi diversi (= poligenismo plurifiletico).

Monofiletico è il poligenismo di Freud che raccoglie in un'*unica orda omogena* l'umanità degli inizi.

Lì, non v'ha dubbio, s'attenuano le aporie d'un parricidio *universale* in reazione all'ineccepita esclusività di dominio del padre su tutte le donne.

L'idea comunque incontra non lievi difficoltà pratiche. Più verosimile è l'ipotesi che, in seno all'orda, deceduti — dietro a cause naturali ovvie, fortuite — alcuni capostipiti maschi, siano subentrati i rispettivi figli a disporre delle madri vedove e delle sorelle orfane. Si aggiunga che, in numero, eccedono largamente le femmine. Fin dagli inizi.

La derivazione dei vari organismi è un « fatto ». E i *fatti* si costatano mediante la sperimentazione empirica. Osta alla diagnosi di Freud il carattere preterito di fatti che scavano millenni. Né soccorre la testimonianza, laddove i fatti rimontano ad un'epoca arcaica, supporti e tralicci d'un peccato « proetnico ».

Semmai, esaurendone lo spoglio, identificassimo le singole specie scomparse, ci troveremmo dinanzi a un'infinità di forme graduate e distanziate di secoli, onnipresenti nello spazio: le une archetipe, le altre evolutesi, appartengano o no — coeve — a periodi remoti o a noi vicini. Impari perciò la diagnosi a reperire le filogenesi, tanto più ardua, quanto più si moltiplicano e si complicano i dati in questione.

Da ultimo, non offrendoci gli animali fossili se non dentature ed ossa, ognun vede l'impossibilità di evincere — sulle basi d'un sol organo o d'un solo sistema — filogenesi inequivoche (2).

---

(2) Cfr. L. G. ROSSI, *Biologia e filosofia*, Torino 1961, pp. 135-196.

Il senso di colpa

La psicanalisi — « de iure » — studia il senso di colpa patologicamente, la pseudo-colpabilità d'una psiche anomala. Ma, in concreto, lungi dal demarcarne le frontiere, fluttua ambigua. E non stupisce. Già Freud riconobbe che il culto di Dio infeuda l'uomo in genere, né s'appagò di circoscrivere ai nevrotici le indagini dei fenomeni religiosi in connessione al senso di colpa.

Esistono anche gli uomini sani. Peccano e si pentono. In termini di lucida coscienza. Onde sentirci peccatori, del resto, non abbiamo bisogno di peccare. Il che provoca a segreti retaggi d'un peccato d'origine. E Freud lo sapeva.

« Totem und Tabu » (Lipsia 1913) ruota attorno al senso di colpa. L'ampia descrizione si fissa in definizione dogmatica. Il maestro di Vienna vi apporterà ritocchi in « Die Zukunft einer Illusion » - *Il futuro di un'illusione* (Lipsia 1927) e in « Das Unbehagen in der Kultur » - *Il disagio della civiltà* (Lipsia 1930). Ritocchi epidermici. Non scalfiranno i muri maestri.

Cos'è — secondo Freud — il senso di colpa?

E' vago un sentimento di colpevolezza, un pentimento nascost per lo più non avvertito in linea diretta dall'io, impercepito « hic nunc ».

Caratteristica la sintomatologia, obiettiva e soggettiva.

Traduce, obiettivamente, la necessità imperiosa che ha l'anima di acquiescere al dolore in chiave di autopunizione d'obbligo, rassegnazione inerte, succuba alle ingiurie della vita; insuccessi, rovesci, infortuni, aggravi, malattie, sfaceli. Eppoi, febbre espiatoria, la smania di chieder scusa e venia ad ogni piè sospinto. Direbbesi un tacito ricorso a cautele previe che plachino in anticipo il senso di colpa.

Più sofferta è la sintomatologia soggettiva. Denuncia lo scrupolo, nonché amara ed aspra un'impressione d'abbandono, di vuoto, d'inferiorità e pusillanimità, d'angoscia, di frustrazione e intima distruzione dell'io.

In che modo alligna il senso di colpa?

Nasce e cresce dai conflitti tra l'Inconscio e la Censura, conflitti vissuti a livello d'io consapevole, in virtù d'una repressione degli istinti che il Super-io, erede dei veti parentali, esplica di continuo. Inibiti o rimossi, gli istinti non disarmano: premono latenti dall'Inconscio ai fini di eludere i dettami di etica convenzionale del Super-io, sino ad emer-

gere nella coscienza. Un tal focolaio di recondite rivalse, di guerra fredda, mantiene l'io in uno stato di colpevolezza, col senso o sentimento di colpa ch'è saturo d'angoscia.

In dettaglio.

Dilatandosi e acuendosi di prosieguo, il Super-io, coscienza legifera moralizzatrice, tirannide crudele, esacerba — in rapporto alle idealità della vita — il senso di *lontananza*, di perenne e spasmodica tensione, sterile sforzo a mezz'aria.

Diviso in se stesso, incapace di adempiere i dettami che lo trascendono e lo costringono, l'io non sfugge a un egual senso d'*umiltà* estrema, laddove germoglia il culto latreutico dell'Assoluto, siccome reclamano le religioni più nobili.

All'unisono, quindi, il senso di lontananza e di umiltà sprigionano il senso di colpa, d'imperfezione e defezione riguardo al Super-io, di svalutazione di sé, d'angoscia, di vuoto: fertile terreno delle nevrosi.

Non avvertito di norma in linea diretta dall'io, il senso di colpa si coscientizza sotto la veste di *scrupolo*.

L'io non ha requie. Deve dar voce esplicita a quel tramite gonfio d'incognite, farlo interprete eloquente del clima plumbeo che affligge l'anima. Cerca gli atti cui ascrivere una precisa e indubbia colpevolezza.

Insorge allora lo scrupolo, giudizio falso sulla moralità dei nostri atti, imputazione di peccati indebiti, gratuita responsabilizzazione dell'io in ciò che peccato non è.

Di più. Il bisogno di autopunirsi spinge non di rado al crimine, sì da puntualizzare irrefragabile il senso di colpa, espiando nel castigo l'indiscusso peccato. Paradosso d'un po' di quiete in braccio alla pena meritata!

Dramma dell'uomo moderno

Seppur gli uomini s'accaniscano in una rimozione del peccato, che emargini, se non elimini il senso di colpa, non riescono a liberarsene. Si vendica lo spirito. Ritorce l'immane sforzo. Traumi e squilibri turbano l'Inconscio, disarmonizzano la psiche. Diceva Proudon: « Non cessiamo mai di accapigliarci con Dio ».

Emblematico il marxismo. Nega lo spirito. La libertà dunque. Non è l'uomo persona protagonista della storia, sibbene la storia che si serve di noi, strumenti docili, passivi, semplici organi o apparecchi, in vi-

sta dei fastigi di un'umanità anonima. Ma, in contraddizione palese, i tribunali comunisti vogliono il reo confesso e convinto, la riconosciuta colpevolezza dell'io, manifesto il senso di colpa, un pentimento sincero. Li strappano, se occorre, a mezzo di nembutal e pentothal sodio.

L'esistenzialismo erige a metodo il senso di colpa, la cruda, diuturna, fobica impressione d'abbandono e di vuoto. Sa di pianto l'« esser là » di Heidegger, ed è l'essere dell'esistere, derelizione, crisi ed ansia di colpevolezza, endemia d'un'inquietudine fonda non sicura se non di sé medesima, inutile affanno, naufragio. Il nulla! Scuola del nulla ch'è fuori di noi: la noia. Scuola del nulla che siamo noi stessi: l'angoscia. E la morte riconsacra il nulla.

Psicologi e filosofi congetturano i rimedi al senso di colpa.

Già Hartmann, irrisa l'etica e l'ascetica del pentimento, esaltava la fede nell'uomo, le virtualità nostre di giungere, individualmente e collettivamente, ad una coscienza morale del tutto autonoma. Nondimeno virtualità in embrione, poiché egli biasima le anime che si tormentano col rimorso, preda d'un sadico piacere: e il numero è cospicuo. Tace, inoltre, sul come apparve nei primi uomini il primo rimorso.

Pure Nietzsche, che celebrò l'arbitrio d'una morale a discrezione del Super-io, indulse al pentimento dei malvagi.

Più tardi i campi di sterminio dei nazisti suggeriranno a Jung le nozioni bibliche del peccato e del demonio. Si alleano orgoglio, lussuria menzogna, ignoranza, errore e cupidigia, documentate reliquie d'un peccato d'origine. Splendida la pagina circa il peccato planetario.

C'è — in ogni uomo — un angolo buio, spaventoso, d'efficacia demoniaca. Non se n'accorgono i singoli, o non vi attendono, persuasi che il proprio io non riuscirà a trascendersi.

Ma, laddove si coadunino in massa, scoppia il contagio psichico, quasi un'eminenza grigia stringa ed organizzi le fila. Divampa il mostro in delirio, sinistro corpo di peccato. E' la solidarietà dei singoli, alla stregua di cellule operanti di concerto, sommersi da una prepotente volontà universalistica, da un egemone Super-io che li sovrasta, partecipi giocoforza alla furia della bestia ebbra di sangue (cfr. C. G. JUNG, *Psicologia dell'Inconscio*, Roma 1947, p. 43).

Sebbene rimproveri a Freud l'« etica arcaica e patogena d'un fantastico peccato d'origine », Hesnard ne investiga i cosiddetti postumi, o corollari funesti. Fa del senso di colpa un *leit-motiv* dell'uomo.

Densi rilievi balzano dalla costatazione che innumeri individui si arrovellano nell'analisi di colpevolezza del proprio io:

molti impegnano la vita in una lotta assidua contro l'incompren-

sibile condanna, incapaci di stabilire se sgorghi dai meandri dell'anima o scaturisca invece dai rigidi canoni del civile consorzio;

molti, senza riuscirvi, respingono il preconcetto d'una colpa che sa di mistero, espungendola invano, compensandola in palliativi illusori;

altri — in ultimo — calmano a poco a poco il senso di colpa grazie a un'etica libertà di vita, affermazione di personali valori con rettitudine d'intenzione e irreprensibilità d'azione.

In base a un tal bilancio Hesnard conclude che il senso di colpa e le relative strategie occupano il più degli atti dell'uomo (cfr. A. HESNARD, *L'universe morbide de la faute,* Parigi 1949, pp. 449-50).

Da un secolo le stupende intuizioni rosminiane avevano chiarito l' enigma.

Sulle orme di S. Gregorio Magno e poi di Pascal, Rosmini seppe leggere tra le righe i contenuti impliciti dell'accorata lamentela di Giobbe: « Verebar omnia opera mea ». Non nascondendosi l'impervia rimonta, vide nel senso di colpa l'antidoto al peccato, remora e ritegno all'inferno, a condizione che l'uomo abbia il coraggio di svelarne le semantiche occulte, di educarne gli oscuri dinamismi.

Polimorfe le cause del senso di colpa, greve l'atmosfera d'angoscia e rimorso.

Instano dall'Inconscio atavico le lugubri immagini dell'umanità agli inizi, sfiorano la coscienza, l'avvolgono e filtrano, evocate dai quotidiani peccati, revulsione a ragion veduta alla carità e alla misericordia divina. E non basta.

C'è la colpevolezza dei peccati di omissione, che spessissimo negligiamo.

C'è il peccato collettivo, o peccato del mondo, del quale siamo correi, sia coll'apporto di peccati personali, sia coll'esimerci dall'impedirlo o dall'arginarlo, apati e neutri, se non scettici.

C'è la non espiazione dei peccati del prossimo, i fratelli, imposta da una legge di solidarietà umana, unione e comunione di vita, riversibilità di meriti, ma anche di nequizie e di scandali.

C'è il cumulo dei peccati inconsapevoli, ove la coscienza in atto, o avvertenza al peccato, non è richiesta perché noi agiamo razionalmente e volontariamente. Ne corre di strada tra il conoscere, che non adegua l'oggetto, spiccio, e l'*avvertire* di conoscere; tra il volere, estemporaneo, e l'*avvertire* di volere. Non a caso i Santi paventavano il peccato in ogni loro azione (3).

---

(3) Cfr. A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale,* Milano 1845, pp. 193-199.

In realtà peccati, di cui l'uomo ha coscienza, divengono — in tempi più o meno lunghi — peccati inconsapevoli. La responsabilità è alle spalle. A ottundere il senso di colpa è l'abitudine al peccato. « Guardano, ma non vedono più; odono, ma non ascoltano più ».

Ci salva il coraggio dell'introspezione di coscienza, un porsi allo specchio dell'io. Debbo misurarmi coi valori e disvalori degli atti miei, nell'incorrotta luce d'una verità congenita all'essere, anima dell'anima, a che il senso di colpa stimoli pentimento, conversione e fede. Lo annotava G. Snoeck. Il freudismo non gli diede credito. Noi, sì (4).

Coscienza e spirito

Il peccato d'origine, i peccati di ciascun uomo, la miriade di peccati dei nostri avi e il peccato del mondo tarano l'Inconscio. Ma si redimono in Cristo, auspice il senso di colpa, o pentimento.

Rappresenterebbero, assurdi in sé, la putrefazione e la fermentazione d'un humus pestifero, semmai non dessero linfa, non sfociassero al limite in rigoglio di tersissima vita.

Devesi al rimorso la provvida meccanica d'un controllo degli atti che lo spirito indomito esercita di continuo sulla psiche ordinariamente non anomala.

Faremmo del civile consorzio una giungla, tra ceneri e tosco, arrendendoci al freudismo (cfr. H. BARUK, *Psychiatrie morale expérimentale*, Paris 1950, p. XXXII).

Lo spirito, fiamma dell'uomo integro, brucia in coscienza di peccato. Spentasi l'angoscia, il rimorso si apre alla grazia. E' l'esaltante dualità di carne ed anima, un binomio che approda a saldi equilibri di competitività, la non spuria metafisica dell'io, la psicologia, l'etica e l'ascetica del libero arbitrio, la redenzione in Cristo. L'« agape cristiana » — tributaria alla bontà dell'essere, all'Amore e alla Misericordia divina — smentisce l'« heros » di Freud, il suo tragico istinto di morte.

Polemizzando con Freud, l'insigne biologo Ch. Nicolle scrisse che la bontà dell'essere soffre in noi per le colpe impunite: « Ho peccato e, purtroppo, non posso riparare i miei peccati. Ho sete di giustizia. E chiedo, a pacificazione dello spirito, la punizione di Dio ». Era la vigilia d'un giorno di grazia. Preludeva la conversione (cfr. *La destinée humaine*, Parigi 1937, p. 70).

---

(4) Cfr. *Psyché: Revue Internationale des Sciences de l'homme et de psychanalyse*, Paris, Avril-Mai 1948, p. 431.

Ma l'ombra di Freud segna un'epoca. E noi assistiamo a psichiatri, psicologi, pedagoghi e filosofi che, suppedanei ai principi di Hesnard d'una morale avulsa dal peccato, corrompono i costumi e l'opinione pubblica, disfrenano l'uomo bestia. Il verbo è quello di Freud: la morale del peccato è genesi di nevrosi, fino all'insania.

La coscienza morale è coscienza di peccato, o non è coscienza. E il peccato è peccato. Non si discute, no, lo scrupolo a indettature psicopatiche, ma si rivendica lo scrupolo ch'è vita e virtù dello spirito limpido senso di colpa, sentimento squisito dell'infinita Maestà di Dio comunque offesa.

Spetta allo spirito edurre dall'Inconscio e attrarre in cieli nitidi il rimorso. Lì, in termini di coscienza morale autonoma, responsabile, gli uomini pentiti troveranno nella rigenerazione dell'anima sollievo e fiducia veraci, non già l'effimera soddisfazione nevrotica d'istinti insaziati.

Il senso di colpa opprime la storia e la vita. E' il senso d'una catastrofe all'esordio d'un peccato d'origine. « Nitimur in vetitum »: affermava Cicerone. E di rincalzo Orazio: « Nemo sine vitiis nascitur ». Le aberrazioni e le degenerazioni del paganesimo non giunsero al naturalismo di Freud.

La natura dell'uomo reca feroce un contrasto di materia e di spirito. « Video meliora, proboque, deteriora sequor ».

Il grido di Ovidio riempie i secoli. Da Pascal a Newmann l'uomo indaga l'abisso che separa la volontà volente dalla volontà voluta: abisso tra intuito e sinderesi del bene, la disposizione innata agli atti onesti, da una parte, l'inclinazione malvagia, efferata, dall'altra; abisso tra i piani di programmazione, gli scopi prefissi, le idealità ambite e perseguite a costo di enormi sacrifici, da una parte, la squallida miseria dei traguardi raggiunti, dall'altra. Abisso tra il desiderio e il possesso.

La natura in Freud non è che istinto. Un naturalismo in delirio. Col senso di colpa, misconosce e vilipendia il pudore. E' la più grossa ipocrisia, poiché sempre, anche nei selvaggi, ai primordi innocenti d'una casta infanzia, il pudore denunzia un qualcosa di absono che la natura repelle: improvvisa vergogna, schermo e ripulsa di moti incomposti, custode vigile alle auguste fonti della vita.

Non suscita meraviglia se nudità e inverecondia *sconcertano meno* i popoli barbari, l'ingenua psiche dei bambini, l'anima che ormai deliba le virtù egregie; o — di converso — se *più non turbano* i giocolieri del vizio, scurrili, osceni. Dichiara Paolo: « Tutto è puro per chi è puro, tutto è impuro per chi è impuro » (Tit. I, 15).

Gli atti strutturano e strumentano l'essere. A furia di ripetere atti

lascivi, connaturiamo in noi la lussuria. S'onnubila la coscienza, il senso di colpa, il pudore.

L'uomo « è » ciò che « fa ». E' lussuria: e non l'avverte. Egualmente, nel gorgo di abitudini prave, « è » l'orgoglio, l'egoismo, l'odio: e non l'avverte.

« Hanno gli occhi, ma non vedono più. Hanno le orecchie, ma non ascoltano più » (Mtt. XIII, 15). Logica l'illazione empia e sconcia di costoro: non esiste pudore, lussuria, orgoglio, egoismo, odio.

La vita effigia le idee. O le insublima, o le contamina. Ecco. Pensiamo come viviamo. « Chi *fa* la verità, viene alla luce » (Gio. III, 21).

L'ipostatizzazione dell'*heros*, d'una Natura-Istinto, crea — in linea d'informazione e formazione dell'uomo, di organizzazione del civile consorzio — le illusioni più funeste e le più acerbe delusioni. E' davvero la più grossa ipocrisia. Guai se lo spirito non imbriglia la carne! Il sangue ha la polvere dei secoli. E' rifugio ed ausilio il pudore. Il discorso della nostra forza rimane il discorso della nostra debolezza.

3. PSICANALISI E CRISTIANESIMO

Il Dio di Freud e il Dio di Cristo

Non v'ha sistema panteistico che non totalizzi la realtà, diretto ad assorbirne in tronco i dati storici. Ch'essi recalcitrino inconciliabili per teoresi e prassi, attestino di saper vivere di vita propria, non importa. Devono confluire nel sistema. La psicanalisi è un sistema panteistico. Non sorprende quindi se incorpora il Cristianesimo.

Del resto, alle spalle del freudismo, già l'idealismo di G. Gentile era un classico esempio d'una tal presunzione di cointendere e trascendere la realtà cristiana, di nobilitarla in elementi inediti (5).

Mancipi a misticismi umanitari e modernisti, non pochi discepoli di Freud applicano al Cristianesimo l'*élan vital* di Bergson in canoni freudiani.

Che la psicanalisi francese suffraghi i postulati filosofici del freudismo, accostandoli alla fede cattolica, ha l'attenuante almeno dell'igno-

(5) Cfr. G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Firenze 1920.

ranza a livello di Cristianesimo. Ci lascia invece sbigottiti che a tentar l'impresa siano teologi di casa nostra.

Freud definì la religione, il Cristianesimo in concreto, « nevrosi ossessiva e delirio collettivo ». Il suo libro: *Die Zukunft einer Illusion* (Lipsia 1927) non dà adito a compromissione alcuna. A nulla giovano le sofistificate stiracchiature dei testi, ed è irriverente nei riguardi di Freud medesimo reperirvi spunti che il Maestro di Vienna mai sognò di intravedere.

Lo studio di Freud sul Cristianesimo è uno studio di simbologia e di analogia. Svela in *Totem und Tabu* (Lipsia 1913), di mezzo ai popoli primitivi, i legami tra le immagini mitiche e le radici del fenomeno religioso.

Ogni culto, non escluso dunque il Cristianesimo, nasce dal rimorso d'un crimine che investe l'umanità degli inizi, crimine decretato e perpetrato all'unisono, in comune. Da allora gli uomini solidarizzano correi, complice ciascuno d'un simile crimine, dal cui sinistro retaggio mai potranno affrancarsi.

Aleggia una visione di morte, l'infausto destino dell'umanità non più suscettibile di redenzione, laddove si stempera il romanticismo, crocifigge la spasmodica passione dell'uomo: diuturna, insonne, ciclica sconfitta dei desideri che sempre si rinnovano e sempre muoiono.

La diagnosi di Freud stagna alle soglie del Cristianesimo, alla fase incoativa della fede cattolica, o colpa d'origine. Peggio. La deforma. In sé, e nei rapporti con Dio. Sfuggono a Freud le latitudini immense e i vertiginosi abissi che il Cristianesimo schiude sulla colpa d'origine.

C'è, agli inizi, anche un proto-evangelo. La rivelazione di Dio garantisce la redenzione dell'uomo, salvezza di grazia nel tempo, di gloria nell'eternità beata. Le tradizioni di tutti i popoli, seppur degeneri, serbarono indenni le vestigia di quell'annunzio. La rivelazione di Dio privilegiò un popolo. Fu a respiro gerarchico e concentrico. Culminò in Cristo, l'Unigenito Figlio umanatosi, Incarnazione salvifica.

Sfilano i dati storici. Recalcitrano inconciliabili, per teoresi e prassi, ai canoni freudiani.

Gli uomini redenti credono, sperano, amano. L'uomo può rompere col male, ed ha l'obbligo di farlo, non più in preda all'angoscia del rimorso. Vive in Dio Padre la verità e la carità dell'Unigenito Figlio, l'universale fraternità di grazia, ch'è la vita divina.

Totemica è in Freud l'idea di Dio, non ligia se non al complesso di Edipo, iperbole del Super-io paterno, di un'autorità egemone insieme venerata ed esecrata.

Un'idea cara a certe Chiese protestanti, specie calvinistiche, non che a scuole laiche di libero pensiero.

Nessun accenno — in quest'idea — alla paternità d'amore, tenera, dolce, munificamente effusa in un disinteresse sommo, larga d'aiuti, longanime e multanime misericordia. Com'è il Dio di Cristo.

L'Incarnazione redentrice

In schemi totemici, secondo il diagramma del complesso di Edipo, s'inquadra l'Incarnazione redentrice dell'Uomo-Dio. Le varie tappe obbediscono alla nuova cifra dei canoni freudiani.

L'adolescenza di Gesù, il Figlio, scorre umile e quieta. E' la vita nascosta di Nazareth, dimentica dell'infanzia indocile, in devota soggezione al Super-io paterno.

Poi il brusco risveglio. Le tentazioni di Satana nel deserto. C'è un rigurgito d'istinti infantili, più turgidi ora, appresi ed intesi, gonfi d' una febbrile rivalsa dell'Inconscio.

Ma, in seguito, si fa strada l'assimilazione al Padre, accelera il rit mo, insta la sublimazione di *heros* e si esalta all'acme col Sacrificio de Golgota.

Le « censure », rafforzate d'efficacia e di fascino, favorite da un ambiente ch'è pregno di germi messianici, soffocano gli aneliti di libertà esplosi nel deserto, incentivano il rimorso, o senso di colpa, dispongono via via ad un olocausto espiatorio.

Impadronendosi di più in più dell'Essere del Padre, l'assimilazione compie *al tandem* il prodigio di un'identificazione ontica. « Ego et Pater unum sumus ». E' l'epilogo antonomastico di una coscienza in sviluppo.

Il Figlio avoca a sé i poteri del Padre, diritti ed uffici, in chiave di piena coequalità divina, di consustanzialità. E' l'Unigenito Figlio. « Dominus Jesus »: despota, esimio Super-io in ossequio ai canoni freudiani.

Si adempiono nell'uomo Cristo Gesù le sotterranee strategie di un desiderio infinito che mira a risolvere l'io in Dio.

Stupisce l'estro immaginifico di Freud. Ma fa scempio dei Vangeli. Succubo all'*a priori* della psicanalisi, Freud coarta in ferrei paradigmi di postulati gratuiti il mistero d'amore di Cristo, Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice. Le fonti lo sconfessano.

Il Cristo uomo è — dall'eternità — il Verbo di Dio, plenitudine dell'Essere, coequale e consustanziale al Padre, in perfetta sintonia di vita trinitaria: l'anima santissima quindi, che mai adombrò o scalfì i decreti salutiferi, mai, in traslucida coscienza d'amore incondizionato.

Freud nega la divinità del Verbo. Non solo. Oppone al Padre l'uomo Gesù.

Il dualismo già cova sull'arco di un'infanzia torbida e ribelle; recede in letargo, ignaro, durante la fanciullezza adiafora, ove tace l'istinto e dà spazio al culto del Padre; si scopre d'improvviso, deflagra nel deserto in termini diabolici; svampa a poco a poco, capitola in ultimo, attraverso l'*iter* dell'assimilazione e identificazione col Padre Dio.

L'ingiuria ai Vangeli non ha metro. E, malgrado la novità di un'ottica inattesa, pullulano i motivi logori, frusti, la presunzione fatua dei tematizzatori di ogni diagnosi immanentista.

Ridotta l'Incarnazione redentrice a « fenomeno psichico », Freud non esita a sezionarla sopra il tavolo anatomico dell'Inconscio. A suo giudizio il dramma dell'uomo-Dio, che muore e risorge, sarebbe proprio dei popoli rudi, primordiali.

Ma va contro la storia. Se c'è una religione di popoli i più evoluti, egregi per la civiltà dello spirito, non v'ha dubbio che trattasi del Cristianesimo. Accreditare Freud è ammettere che i selvaggi civilizzarono i seguaci di Cristo, mentre noi assistiamo all'irradiazione del Cristianesimo in seno alle tenebre di un'incolta e crudele barbarie.

La morte terrorizza l'umanità agli inizi, i popoli rudi, i selvaggi. E' spavento naturalistico ed insuffla su vasta scala le loro fedi.

Lungi dal reprimere, disumanizzandola, l'istintività della natura, il Cristianesimo la chiarì di luci celesti, la corroborò e l'impreziosì d'una fiducia inconcussa.

Cristo uccise la morte. La morte non è più morte. E' il punto limite del soffrire, felice un valico che immette nei gaudi imperituri di Dio.

Si rovescia, col Vangelo del Regno, il « primus in orbe Deos facit timor » di Lucrezio. Scevro d'un cieco spavento naturalistico, il timor di Dio si connubia indissolubile all'amore, poiché chi ama non può non rivolgersi trepido e deferente all'oggetto amato.

Dilegua, tra le caligini del mito, il « Tabù » di Freud, l'odioso fantasma d'un padre tiranno. Non incombe se non una paternità d'amore, l'atto puro d'Amore, tutto e sempre Amore: e, nonpertanto, ieratica Maestà di Dio che esige l'adorazione nostra. Non appena gli uomini detestino i peccati commessi, lo invochino Padre, Dio è Misericordia. Il Dio della Benedizione e della Vita. Il Dio della Salvezza.

La simbiosi

Pseudo-misticismi umanitari e modernisti spinsero nutrite schiere di accoliti del Freud a fondere in simbiosi Cristianesimo e psicanalisi. Si gettavano così le basi di una teologia freudiana. Corifeo, in Italia, P. Zanfrognini (6).

La fede cattolica offerse, nei tre fulcri che la compendiano, il filo di conduzione e la falsariga.

A. L'Adamo biblico è l'uomo proetnico degli istinti, in cui estua vergine l'Inconscio, matrice e forza motrice della psiche. « Heros ».

B. L'umanità, stirpe di Adamo, ereditandone la colpa, tormentata da rimorsi ed angosce, anela alla *catarsi.* Strenue lotte di ascesi tra l'Inconscio, l'Io e il Super-Io dibattono vita e storia. Incessantemente. E' un *libero* conflitto, che mal s'accorda col *determinismo* dell'Inconscio di Freud.

C. Il Super-Io di Cristo, novello Adamo, dirime il conflitto. Opera la *catarsi* in linea di sostituzione e satisfazione vicaria, rappresentante com'è dell'umanità intera.

Ascesi e catarsi seguono una dialettica di stile idealista.

L'io, da principio, vuole la conquista e l'affermazione di se stesso. La sua autosufficienza ricusa la trascendenza di Dio. E' il deicidio di ispirazione totemica. L'Io elimina Dio. Trionfa dunque l'Inconscio.

Le mille avversità vanificano l'autosufficienza. E il rimorso, o senso di colpa, l'angoscia, invadono l'Io. Preme sul passo dell'uomo la catarsi.

Bisogna attendere Cristo a che si adempi la catarsi per l'umanità intera. Cristo è il Super-Io, l'antonomastica idealità dell'Io, aperto alla progressiva assimilazione e identificazione con Dio Padre. Attinge l'Essere del Padre. E', in consustanzialità al Padre, l'Unigenito Figlio.

In Cristo e per Cristo anche l'Io di ciascun uomo diviene Dio. Gli uomini si idealizzeranno nel Cristo, trascendente e onnipotente divinità, divorando l'Eucaristia, carne e sangue di Gesù, sacrificio dell'uomo-Dio. Divorato, il Super-Io di Cristo risuscita entro l'Io di ciascuno di noi. Riaffiorano le suggestioni totemiche. Seppur stemperi il fiero pasto, l'Eucaristia ripropone la teofagia.

Ecco. Dio è nell'Io e l'Io è in Dio. S'appagano i desideri in orgasmo. E' l'ineffabile quiete, ebbra la beatitudine.

---

(6) Cfr. *Psicanalisi e Cristianesimo,* Modena 1933.

L'equazione Io=Dio sigla l'immanentismo, la formula triadica d tesi-antitesi-sintesi, l'idealismo quindi. E cioè. L'Io si fa non-Io grazi ad una diuturna conformità al Super-Io, laddove, a furia di idealizzarsi trova in Dio l'unità e l'identità. « Tramite una parabola di interiorizza zione — dichiara Zanfrognini — si consuma la soppressione del Dio esterno a noi ».

Su queste basi nacque la teologia freudiana che è teologia profana, dissacratoria della fede cattolica, atea. Raccoglie oggi larga messe di frutti. E in casa nostra!

Un foglio anonimo, diffuso nell'aula del Concilio Vaticano II, denunciava il nuovo indirizzo: « Le rejet ou la méfiance de l'Eglise enseignante en face de la psychanalyse contribuerait à éloigner du christianisme un nombre grandissant d'hommes parmi les classes dirigeantes. Si l'Eglise, par son retard sur le monde économique, a perdu la classe ouvrière, elle perdrait une partie de la classe dirigeante par son retard sur le monde psychologique. La critique biblique ou l'évolutionnisme n'affectaient l'homme que extérieurement, tandis que la psychanalyse concerne l'homme dans son être le plus interieur, tous les hommes, et non pas seulement, comme on le croit à tort, les déséquilibrés. C'est pourquoi la psychanalyse présente à l'Eglise un défi transcendental. Il faut penser à nouveau toute la morale chrétienne en fonction de cette psychologie des profondeurs. Ce que fait actuellement l'Eglise n'a rien à voir avec ce travail gigantesque ».

Il Cristianesimo è trascendenza. La psicanalisi è immanenza. Connubiarli significa umanizzare Dio. La teologia freudiana celebra una cultura umanistica squisitamente gnostica. Inaugura la più rigida teologia profana.

Già in Hegel e in Marx noi rinveniamo un abbozzo di teologia profana, ma la annebbia l'ingenuo esposto che aggioga la storia alla Ragione.

Freud razionalizzò l'irrazionale. Fece dell'Inconscio il « logos », sicché un ferreo determinismo ateleologico liquidasse le residue scorie del razionalismo olimpico di Hegel e del materialismo dialettico di Marx. La storia è la dialettica di « heros », pretta storia di naturali istinti irretiti in un monismo di morte. Unica teologia l'evoluzione perpetua della vita.

Una tal teologia non salva l'Io dal suo infelice destino, non estingue il rimorso e l'angoscia di coscienza, se non a condizione che l'uomo accetti la morte, si rassegni al sacrificio di vivere secondo la materia e la logica insita nella materia, lo sguardo fiso alla meta nirvanica.

Arduo ed improbo compito, la cui fattibilità postula l'industria di

esperti psicanalisti. Rivelatori dell'Io, liturghi dell'Inconscio, sacerdoti deputati al sacrificio, gli psicanalisti *immolano* Dio e lo reintegrano in ciascuno di noi, volgono la trascendenza in immanenza.

Il freudismo è la più sottile e deleteria impugnazione del Cristianesimo a nome d'un ascetismo che, rimosso l'Essere, snerva ed esaurisce la vita in vani empiti pseudo-mistici (7).

La simbiosi Cristianesimo-Psicanalisi è un miraggio. Freudizzerà il Cristianesimo. Comunque. Mai cristianizzerà Freud.

Il Dio di Freud non può redimere l'Adamo degli inizi in quanto non è il Dio Infinito, sibbene l'Adamo stesso, sia pur assurto al culmine della sublimazione.

Né reggono gli argomenti d'un effettivo conflitto, d'una ascesi e d'una catarsi, se l'Io, o coscienza, è e resta sempre l'Io di Freud, capro espiatorio in balia dell'Inconscio. Anzi. Non v'ha possibilità alcuna di conflitto laddove si riduca la psiche dell'uomo a mera istintività, all'Inconscio matrice e codice, che solo in seguito s'evolve in coscienza: freudianamente, infatti, la coscienza non è lo *spirito*.

E si aggiunga. Prigionieri d'una soluzione freudiano-idealista, i baldi artefici d'un Cristianesimo psicanalitico mai riusciranno a dirci *in che modo* l'Io, essere finito, realizzi l'identificazione col Dio Infinito.

L'io di Freud emerge tutto corpo ed è tutto peccato. E' l'infausta situazione d'un bruto. Non ha larva di verità. Non ha larva di carità. E l'uomo soffre. Travolto giocoforza dal peccato, che provoca rimorsi ed angosce, l'uomo è preda del pentimento. A ricondurre gli uomini a Dio è proprio il pentimento. Essi aspirano a idealizzarsi. Divorano Dio ai fini d'acquisire l'Essere di Dio.

Simile concezione schifa la religiosità in genere. Oltraggia il Cristianesimo.

Già nel seno della madre, in germe, l'uomo enuclea lo spirito con la gestazione di facoltà specifiche *sue* che, virtualizzate, dispiegano dinamismi teleologici. Adulta spalca la persona, splendido binomio di corpo ed anima. E l'anima è « pneuma ».

Lì — tra i crepuscoli dell'aurora — si radicano gli « hiatus » del binomio, un dualismo in fiamme, il dramma del futuro conflitto.

Oltre la vacua astrattezza d'una totalità corporea e peccaminosa, sa di paradosso che l'evoluzione dall'Inconscio allo spirito — articolan-

(7) Cfr. M. DAVID, *La psicanalisi nella cultura italiana*, Torino 1966, pp. 81-142.

tesi in fasi composite, irriducibili, di ciechi istinti e di appetiti esclusivamente sensitivi — esplichi un implicito Cristianesimo.

Il Cristianesimo redime lo spirito, schiavo del corpo, ma in un peccato consapevole e libero. Peccato di ciascuno di noi. Peccato collettivo. Peccato d'origine. Non l'uomo tutto peccato, sgorbio ed obbrobrio di natura. All'autentica natura dell'uomo si fa incontro la fede cattolica: teatro di inequivoche tendenzialità al Bene, né poche né lievi, che bilanciano la triste corruzione indottavi dal male. Placa il dualismo in fiamme. E' Grazia.

Annotazioni in calce

Non meritano chiosa e tara le cervellotiche congetture del Rank, discepolo di Freud, d'un'audacia ridicola, se non fosse blasfema, in ordine alla psiche di Cristo (8).

Segnaliamo invece la teoria di Berguer, della Scuola di Zurigo, che s'adoprò a trascrivere le sovrumane epifanie di Gesù in riverberi eccezionali dell'« heros », staccandosi però dal pansessualismo di Freud. L'« heros » di Berguer è piuttosto corrente creativa, un impulso vitalistico, siccome ferve attraverso la smania e il furore di vita in Schopenhauer, l'*élan vital* in Bergson, la volontà di potenza del super-uomo in Nietzsche.

L'incauta ermeneusi dei Vangeli di Berguer non convinse. A buon diritto replicava il Grandmaison: « L'application irrespectueuse, incomplète et gauche de cette conception au cas particulier de Jésus, perd presque tout intérêt autre que pour l'histoire des errements psychologiques de notre temps » (9).

Anche la scuola di antropologia criminalista e frenologica aggredì l'ermeneusi dei Vangeli. Con vasta dovizia di dati scientifico-positivi, la scuola sostenne che i singoli fenomeni psichici, dai più onesti a quelli più nefandi, dipendevano da una conformazione organica dell'individuo, mancipia peraltro alle drastiche leggi dell'ereditarietà. Nessun uomo è responsabile. Il genio, poi, è manifestazione paranoica.

A divulgarne le idee in Italia fu C. Lombroso. Se i crimini non sono che una malattia, la società dovrà curarli, non punirli. Di fronte all'inguaribilità dei casi estremi, non rimane se non l'internamento in un manicomio criminale (10).

---

(8) Cfr. E. MORSELLI, *La Psicanalisi*, 3.a ediz., Milano 1944, pp. 34-48.

(9) *Jésus Christ*, 14.a ediz., Paris 1931, II, p. 124.

(10) Cfr. *L'uomo delinquente*, 5.a ed ultima ediz., Torino 1896-97; *Genio e degenerazione*, Palermo 1898.

Figlio del materialismo e dell'evoluzionismo di Darwin, al declino della vita, quasi nemesi di istanze represse, Lombroso si orientò allo spiritismo (11).

Di prosieguo la scuola di antropologia criminalista rivide i suoi presupposti angusti e vitrei, deterministici, diluendoli in fusione coi validi apporti socio-psicologici, nonché — al tandem — biotipologici. Demandò a una duplice classe di fattori l'insorgere del fenomeno delittuoso: fattori *endogeni*, che ineriscono alla costituzione psico-fisica dell'individuo; fattori *esogeni*, che recano gli influssi dell'ambiente e del civile consorzio.

L'armonizzazione di biologia, patologia, psicologia, psichiatria, sociologia, statistica, razziologia, etnologia, demografia, mesologia e biotipologia caratterizza oggi la scuola di antropologia criminalistica.

Freud ed Adler non furono estranei. La « psicologia dell'Inconscio » non poteva non contribuirvi in virtù d'una spiegazione psicanalitica del crimine.

Per Freud il fenomeno delittuoso si lega al senso di colpa che spinge il soggetto a delinquere allo scopo di venir punito.

Per Adler, no. Ciò che spinge il soggetto a delinquere è il bisogno di dar requie alle turbe e ai traumi dovuti al complesso d'inferiorità.

La scuola di antropologia criminalista ebbe, nell'esordio, ovvie ripercussioni in sede di Cristologia.

Illusi di bandire il mistero di Cristo, il Rasmussen, il De Loosten e il Binet-Sanglé stimarono nevrastenico o pazzo l'Uomo di Nazareth (12).

Ripresero il tema, con maggior serietà d'indagine, Kneib, Werner, Bundy e Stanley Hall (13).

I nostri esegeti e gli stessi protestanti liberali, ai più alti livelli d'una critica serrata, in chiave di documentazione storica, misero a nudo l'infondatezza di siffatte ipotesi (14).

---

(11) Cfr. *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, Torino 1909.

(12) Cfr. E. RASMUSSEN, *Gesù, studio psico-patologico*, trad. in ted. da Rothenburg, Berlin 1905; F. DE LOOSTEN, *Jesus Christus vom Stand-punkte des Psychiatres*, Jena 1905; BINET-SANGLÉ, *La folie de Jésus*, 2 voll., Parigi 1909-1910.

(13) Cfr. Ph. KNEIB, *Moderne leben-Iesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie*, Mainz 1908; H. WERNER, *Die Psychische Gesundheit Jesu*, Berlin 1909; W. E. BUNDY, *The Psychic Health of Jesus*, New York 1922; G. STANLEY HALL, *Jesus the Christ in the light of Psychology*, New York 1923.

(14) L. De GRANDMAISON, o.c., p. 79 ss.; A. SCHWEITZER, *Die Psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tubinga 1923.

LITURGIA E MUSICA NEI SECOLI XII E XIII

Note testuali e paleografiche sull'Antifonario di S. Maria delle Vigne

PARTE II

1.7 *Fase (ii)* Facciamo seguire a questo punto una tabella riassuntiva in cui si elencano i mss. che presentano versetti « rari » cioè diversi dai tipi « A » e « B », presentati anche dal ms. di Genova, in numero superiore ad uno. Tra gli 800 mss. elencati nel *CAO* quelli che si trovano in queste condizioni sono complessivamente 103; per brevità si omette l'elenco completo e si elencano solo i manoscritti datati sino al XII sec. circa, anche perché, considerata la datazione del ms. genovese, testimoni posteriori al XIII secolo pieno non rivestono utilità in vista dell'esegesi del ms. che qui interessa. La tabella è comunque preceduta dalla semplice indicazione, secondo i nn. del *CAO*, di tutti i 103 mss. interessati, mentre si forniscono dati completi solo dei mss. che presentano rilevanza in base alle ragioni ora indicate.

Manoscritti che hanno in comune versetti « speciali »: sigle CAO

149 150 277 282 312 313 314 397 410 444 469 493 494 535 536
538 540 604 605 612 613 621 622 624 625 626 627 629 630 631
638 655 656 657 658 671 682 684 685 688 691 698 705 707 709
712 715 717 730 731 732 752 755 763 766 768 769 771 779 780
781 784 788 790 792 794 795 796 797 799 802 806 807 808 809
811 825 826 828 829 830 834 835 842 844 846 861 862 863 864
865 866 867 868 869 870 871 882 883 884 894 895

TAVOLA III

MANOSCRITTI CHE HANNO IN COMUNE VERSETTI « SPECIALI »: SEC. FINO AL XIII

n°	resp.	tipo-data	collocazione	origine	area geogr.
277	CDI	B 13 ex.	London Brit. Mus. Eg. 3049	Mâcon	Francia SE
469	CH	B 13-14	Porto B. Mun. 1159	Coimbra	Portog. CW
538	CDI	A 12	Toledo Cabildo 44.2	zona aquitana	cf. "origine"
604	CI	B 12 m./2	Amiens Bibl. Mun. 115	Corbie	Francia N
612	CI	B 13 in.	Avranches Bibl. Mun. 39	Mt. St.-Michel	Francia N
621	CDI	B 13	Berne Stadtbibl. 768	Trainel	Francia N
624	ACI	A 13	Bruxelles Bibl. Roy. 143	cistercense	
629	CDI	B 13 ex.	Cambrai Bibl. Mun. 47	Cambrai	Francia N
630	CDI	B 13-14	Cambrai Bibl. Mun. 102	Cambrai	Francia N
631	CDI	B 13-14	Cambridge Fitzw. 369	cluniacense	
671	ACI	B 13	Einsiedeln Stiftb. 92	cistercense	
682	CDI	B 13	Evreux Bibl. Ville 120	Noyers	Francia N
685	DI	A 12	Firenze Bibl. Laur. C.S. 560	vallombrosiano	Italia C
688	CDI	B 12 in.	Freiburg (Schw.) B.C.L. 46	cluniacense	
707	CDI	B 1300	London Brit. Mus. add. 49363	cluniacense	
709	DI	A 12	Lucca Bibl. Cap. 601	Lucca	Italia C
731	CDI	A 12	Monza Bibl. Cap. c. 15.79	Pavia (?)	Italia N
732	ACI	A 12	Mount Melleray	cistercense	
779	CDI	A 11	Paris Bibl. Mazarine 384	St.-Denis	Francia N
780	CDI	A 12	Paris Bibl. Nat. lat. 742	Ripoll	Spagna NE
781	CDI	B 11	Paris Bibl. Nat. lat. 743	S. Marziale Lim.	Francia C.E
792	CDI	A 11-12	Paris Bibl. Nat. l. 12584	S. Mauro Foss.	Francia N
796	CD	A 12	Paris Bibl. Nat. l. 17296	St.-Denis	Francia N
797	CD	B 13 ex.	Paris Bibl. Nat. l. 17994	Compiègne	Francia N
799	ACI	A 12	Paris B. Nat. n. a. l. 1410	cistercense	
806	CDI	B 13	Reims Bibl. Mun. 314	Reims	Francia N
807	CDI	B 13-14	Reims Bibl. Mun. 315	Reims	Francia N
808	CDI	B 13 2a	Reims Bibl. Mun. 316	Reims	Francia N
811	DI	B 12	Roma B. Casanatense 1907	Monte Amiati	Italia C
825	CI	B 13 in.	Rouen Bibl. Mun. A. 131	Jumièges	Francia N
826	CI	B 12	Rouen Bibl. Mun. A. 145	Jumièges	Francia N
828	CI	B 13	Rouen Bibl. Mun. A. 397	Jumièges	Francia N
830	CI	B 13	Rouen Bibl. Mun. A. 504	Jumièges	Francia N
834	CI	B 13 2a	Rouen Bibl. Mun. Y. 46	Fécamp	Francia NW
835	CI	B 12	Rouen Bibl. Mun. Y. 175	Jumièges	Francia N
842	CDI	A 12	Silos (s.c.?)	Silos	Spagna C.
846	CDI	B 12-13	Stuttgart Landesb. Br. 85	cluniac. franc.	
861	DI	B 12	Toledo Cabildo 48.14	camaldolesi	
870	CI	B 13 2a	Troyes Bibl. Mun. 109	Montier-la-Cel.	Francia
871	CI	B 13 2a	Troyes Bibl. Mun. 1974	Montier-la-Cel.	Francia
882	CI	B 12 m.	Valenciennes Bibl. M. 116	Winchombe	
883	CI	B 13 m.	Vendôme Bibl. Mun. 17E	Vendôme	Francia C.N
884	CI	B 13-14	Vendôme Bibl. Mun. 268	Vendôme	Francia C.N
894	CI	A 13	Worcester Chap. Lib. F. 160	Worcester	Inghilt. C.S

TOTALE 44 mss.

Note alla tavola III

1. Il numero che contraddistingue i responsori è quello corrispondente nel *CAO*.

2. Le lettere, con cui si sono indicati i vari responsori dotati di versetti di tipo « non-A, B » presenti nel ms. di Genova e nei vari mss. qui addotti per lo studio comparativo, rispondono al seguente codice:

— A = resp. 18
— B = resp. 32
— C = resp. 52
— D = resp. 53
— E = resp. 57
— F = resp. 58
— G = resp. 59
— H = resp. 61
— I = resp. 91

Su tutti i versetti di questi resp. cf. paragr. 1.1.6

3. Le lettere *A* e *B*, nella colonna « Tipo-data » indicano « antifonario » o « breviario »; il numero che segue si riferisce al secolo attribuito al ms. dal *CAO.*

Come si sarà notato, dalla Tavola III risulta che nessun ms. presenta contemporaneamente più di tre dei versetti « speciali » sui 10 (9 escludendo il versetto del resp. 91, che, come si è detto, è un *hapax*) testimoniati dal ms. di Genova. E' assai interessante esaminare i tipi di raggruppamenti che si vengono a riscontrare. Questi raggruppamenti sono i seguenti:

A. GRUPPI A DUE RESPONSORI		B. GRUPPI A TRE RESPONSORI		
Tipi	*Numero di mss.*	*Tipi*	*Numero di mss.*	
CH	1	ACI	4	
CI	15	CDI	18	
DI	4			
CD	2			
Tot.	22	Tot.	22	Tot. gener. 44

A. Gruppi a due responsori

Si elencano ora, con l'indicazione delle consuete sigle del *CAO*, i manoscritti dei quali si è indicata la quantità nelle due tabelle qui sopra riportate, delle quali le note seguenti costituiscono l'esplicitazione analitica. Più ampie notizie sui mss. indicati potranno naturalmente essere recuperate consultando la

Tavola III.

1. Raggruppamento di tipo CH: ms. 469 (Spagna).
2. Raggruppamento di tipo CD: mss. 796-797 (Francia del Nord, zona di Parigi).

3. Raggruppamento di tipo DI: mss. 685, 709, 811, 861 (Italia Centrale).

4. Raggruppamento di tipo CI: mss. 604, 612, 780, 825, 826, 828, 830, 834, 835, 870, 871, 882, 883, 884, 894 (Francia del Nord e Centro-Nord).

B. Gruppi a tre responsori

1. Raggruppamento di tipo ACI: mss. 624, 671, 732, 799 (cistercensi).

2. Raggruppamento di tipo CDI: mss. 277, 538, 781 (Francia Centro-Sud); 621, 629, 630, 682, 779, 792, 806, 807, 808 (Francia Centro-Nord); 842 (Spagna); 731 (Italia del Nord); 631, 688, 707, 846 (cluniacensi).

Esame del cursus *dei manoscritti indicati in Tavola III*

Romani	3	6.81%
Monastici	41	93.18%
Totale	44	100.00%

1.8. *Fase (iii)* Se si esaminano le regioni di provenienza dei mss. indicati in Tavola III si osserva immediatamente la forte presenza di mss. di origine francese. Per quanto riguarda i mss. italiani, si osserverà che nessuno degli « aggruppamenti » analizzati nelle due tabelle IVA e IVB è tipicamente italiano, a parte un gruppo di mss. che testimonia tradizione toscana ma che è a soli due versetti (cf. Tab. IVA, gruppo DI, e relativo commento). Per il resto, un solo ms. italiano partecipa ad uno dei gruppi su descritti, per altro rilevante numericamente (cf. Tab. IVB, gruppo CDI, e relativo commento): un antifonario dell'Italia settentrionale (pavese, (32 bis) ora a Monza, n. 731 H.). Se ne può concludere che il materiale « non comune » (cioè, in ultima analisi, più caratteristico) offerto dal ms. di

(32 bis) Il ms. è da assegnarsi ad origine pavese per il santorale e perché (f. 208r) come glossa a *urbs* si trova *Papia:* cf. A. BELLONI - M. FERRARI, *La biblioteca capitolare di Monza,* con agg. di L. TOMEI, Padova, Antenore 1974, p. 63, con bibliogr.

Genova sembra risentire di influssi francesi; si noterà che non pochi brani sono testimoniati, nell'XI secolo, in mss. provenienti da due grandi abbazie del territorio francese (cf., in Tab. III e nel comm. a Tab. IV, i mss. 779 e 781). Nel corso dei secoli XII-XIII gli aggruppamenti di versetti che ci interessano sono testimoniati soprattutto in mss. francesi del centro-nord, come, del resto, era possibile prevedere data la presenza di testimoni dell'XI appunto in tali aree. Tuttavia l'aggruppamento CDI si estende nella Francia meridionale e nella zona propriamente « aquitana », onde non stupisce la presenza di questo gruppo nell'antifonario di Silos (842 H.).

Si è già notata la presenza di un ms. italiano settentrionale (731 H.). Occorre poi osservare attentamente il fatto che cospicua parte del materiale « non comune » del ms. di Genova si trova nei mss. cistercensi (tipo ACI, cf., come sempre, Tab. IV) e cluniacensi (di cui uno lombardo, di Morimondo). Questi ultimi condividono il gruppo CDI con altri numerosi mss. francesi.

E' poi importante notare che, come si vede dagli aggruppamenti, il versetto « speciale » del responsorio 18 (indicato, in Tavv. III-IV, con la lettera « A ») è presente *solo* in mss. cistercensi. Ora, come abbiamo già notato, anche tra i mss. tardivi uno solo è italiano: il breviario degli Umiliati (cf. par. (1.6) punto 1) che ci riporta verosimilmente alla valle padana.

Queste osservazioni offrono, probabilmente, una spiegazione all'« isola » toscana, che presenta una parte, anche se piccola, di un materiale che altrimenti si trova solo fuori Italia: i mss. toscani in questione sono vallombrosiani e camaldolesi, per i quali è facilmente ipotizzabile influenza cistercense.

Riassumendo le osservazioni fin qui effettuate, si può affermare che:

1. il materiale « stravagante » offerto dal ms. genovese è testimoniato in gran parte da mss. francesi;

2. gli aggruppamenti più significativi sono presenti *anche* presso mss. cistercensi e cluniacensi. Un versetto (n. 18 = lettera « A ») è quasi certamente proprio dei cistercensi e si trova, tra tutti i mss. del *CAO*, in un unico (e tardivo) ms. italiano, il breviario degli Umiliati;

3. un unico ms. italiano offre concordanza in tre varianti: l'antifonario pavese n. 731;

4. analogamente a quanto notato a proposito dei responso-

ri « réservés », il materiale qui analizzato offre contatti con la Francia e, per ciò che riguarda l'Italia, con tradizioni settentrionali e centrali, ma non presenta alcun collegamento con materiali tipici delle regioni meridionali.

1.9 *Fase (iv)*

Il paragrafo precedente ci ha fornito indicazioni nel complesso abbastanza generiche, ma abbiamo individuato un certo numero di mss. italiani che presentano relazioni con il nostro ms. genovese. Procederemo ora all'esame completo dei materiali « speciali » offerti dai 5 mss. italiani che hanno mostrato rapporti con il materiale « speciale » presente nel ms. di Genova, e cioè i quattro mss. dell'Italia Centrale che presentano concordanza nei versetti DI (cf. commento alla Tab. IVA, n. 3) e il ms. della zona padana lombarda che presenta concordanza nei versetti CDI (cf. commento alla Tab. IVB, n. 2). Questo esame permetterà di scegliere, tra le due aree italiane che hanno possibilità di essere luogo di origine del nostro ms.: la regione padana e l'Italia centrale.

L'organizzazione del paragrafo è la seguente:

1. esame dei responsori « réservés » (per la nozione, cf. par. 1.3, n. 6); questa fase è indicata con (1.9.A);
2. esame dei versetti di tipo « non "a"-"b" »; fase (1.9.B).

Si noterà che il materiale preso in esame non comprende solo il materiale « speciale » presente *anche* nel ms. di Genova, ma *tutto* il materiale speciale offerto, *nel periodo saggio*, dai mss. italiani che hanno mostrato maggiori affinità con il ms. di Genova. Di questi testi « speciali », presenti nei vari mss. in esame, si vuole indagare su natura e caratteristiche, al fine di trarre informazioni « riflesse » sul ms. di Genova.

1.9.A *Analisi sui responsori « réservés » presenti nei 5 mss. italiani.*

a) ms. 685 H. (Firenze, Laur., c.s. 560, Ant., XII s.; cf. Tav. III).

a.1 Resp. 63 Hesb.: *Ecce dies veniunt*; vers. *In diebus illis.* Il resp. è posto tra i testi inutili per la classificazione dal *CAO* (vol. VI, p. 8) perché il versetto citato è presente uniforme-

mente in tutti i mss. che attestano il responsorio, che risulta *mancante* in 117 mss. Questa volta, dunque, sarà *l'assenza* di un testo, e non la presenza, che potrà fornire informazioni utili per la classificazione. Il resp. in questione è assente, appunto, nel ms 685, oggetto di questo paragrafo. Tra i mss. che non lo attestano, quelli italiani sono 18. Quelli anteriori al XIV sec. sono i seguenti:

193	Chiavenna (s. c.?)	Ant. di Chiavenna	XI
296	London B.M. a. 29988	Ant. di Roma (S. Pietro)	XII-XIII
307	Lucca Cap. 490	Incipitario	VIII
328	Monza C. 12. 75	Ant. di Monza	XI
473	Roma Arch. S.P. B79	Ant. di S. Pietro	XII
615	Benevento V. 21	Ant. di Benevento	XII
685	ms in esame	...	...
708	Lucca Cap. 799	Ant. di Pontetetto (LU)	XII
721	Montecassino GG110	Lezionario di Montecass.	XI
760	Oxford Bodl. CL 346	Brev. di Moggio	1228
812	Roma Vallic. C5	Ant. di Norcia	XII

Come si vede, l'omissione di questo responsorio doveva essere antica, se il testo manca nei « frammenti » di Lucca. Nei secc. XI-XII questa « lacuna » è registrata in molti mss. del centro-sud; al Nord l'omissione è limitata a 3 mss. della Lombardia settentrionale.

Il ms. 685 non ha altri responsori « réservés ».

b) ms. 709 H. (Lucca, Bibl. Cap. 601, Antifon., XII sec.; cf. Tav. III).

b.1 Responsorio 95 Hesb.: *Veniet nobis salus*; vers. *Et dominabitur*. Il testo è posto nei «réservés» dal *CAO* (vol. VI, p. 12) perché è attestato, nella quasi totalità dei testimoni (35 su 36), con il medesimo versetto, fatto, questo, che non permette di « articolare » le testimonianze. Tra questi 36 mss., ben 22 sono italiani, dei quali si fornisce qui l'elenco, limitatamente, come al solito, ai testimoni precedenti il XIV secolo. Il responsorio appare di sicura origine italiana, perché non è presente, nell'elenco del *CAO*, alcun ms. antico non italiano che riporti questo responsorio, a parte il ms. 782, che si aggiunge dunque alla presente lista.

240	Firenze Arciv. s.c.	Antif., Firenze	XIII
423	Paris B.N. lat. 10479	Brev., Venezia	XIII

463	Perugia 37	Antif., Umbria	XIII
615	Benevento V. 21	Antif. Benevento	XII
616	Benevento V. 22	Brev., M.te Cass.?	XII
617	Benevento V. 23	Brev. beneventano	XII
618	Benevento V. 25	Brev. beneventano	XII
709	ms. in esame	...	...
726	Montecassino N 562	Oraz., M.te Cassino	XIII
749	Napoli B.N. VI E 43	Brev., Benevento	1099-1118
778	Paris B. Mazar. 364	Oraz., M.te Cassino	1100
782	Paris B.N. lat. 796	Brev., Montiéramey	XII
812	Roma Vallic. C 5	Antif., Norcia	XII
813	Roma Vallic. C 13	Antif., Norcia	XII
814	Roma B. Vat. lat. 4928	Incipit. (?), Benev.	XII
876	Udine Arciv. 79	Brev., Pomposa	XI

Come si vede, il brano fu diffusissimo in area beneventana, anche se il ms. 871 ne segnala la presenza al Nord già nel sec. XI. Quantitativamente è però palese che il brano è tipico dell' area beneventana e in genere dell'Italia centro-meridionale.

Il ms. 709 non ha altri responsori « réservés ».

c) ms. 811 H. (Roma, Bibl. Casanat. 1907, Brev., XII sec.; cf. Tav. III). Questo manoscritto non presenta responsori « réservés ».

d) ms. 861 H. (Toledo, Cab., 48.14, Brev. camaldolese, XII sec.; cf. Tab. III).

d.1 Resp. 23: presente nel ms. di Genova. Cf. paragrafo 1.6 bis. Dalle analisi contenute in questo paragrafo risulta un materiale presente in area soprattutto centro-meridionale. Per il resp. 95 non è azzardato ipotizzare origine beneventana o almeno caratterizzazione della diffusione in tale area.

e) ms. 731 H. (Monza, c. 15.75, Ant. di Pavia, XII s.; cf. Tav. III). Questo ms., i dati del quale, in ragione della sua collocazione geografica, vengono riportati per ultimi, staccati dai precedenti, non presenta responsori « réservés ».

1.9.B *Analisi sui versetti « non maggioritari » presenti nei 5 mss. italiani.*

a) ms. 685.

a.1 Resp. 22 Hesb.: *Ecce dñs veniet et omnes ... et erit*; vers. *Et dominabitur*. Il vers. è attestato solo in area italiana:

581	Verona, Bibl. Cap. XCVIII	Ant., Verona	XI
684	Firenze B. Laur. C.S. 520	Brev. vallombros.	?
685	ms. in esame	...	...
705	London B.M. add. 40150	Brev. vallombros.	XV m.
717	Milano Trivulziana 265	Brev. vallombros.	1460
754	Oxford Bodl. Canon. lit. 168	Brev., Firenze	1476
761	Oxford Bodl. Canon. lit. 392	Brev., Firenze	XIV

La diffusione tardiva, come si vede, è massiccia in area toscana o in ogni modo ad essa legata (come nel caso dei mss. vallombrosiani). Il presente ms. 685 è, a parte il ms. veronese, il più antico testimone del versetto.

a.2 Resp. 53 Hesb.; cf. *supra*, par. 1.1.6, n. 4.

a.3 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*, vers. *Ecce virgo*. E' attestato da 101 mss., di cui 15 italiani (14.85%). I mss. antichi sono molti (fino al 1300 ca. sono 42, cioè il 41.58% del totale). Riporterò perciò solo i mss. datati dal *CAO* sino a tutto il XII secolo:

328	Monza, Cap. c. 12.75	Ant., Monza	XI
361	Oxford, Bodl., Misc. lit. 366	Brev., Brescia	XI
538	Toledo, Cab. 44.2	Ant. aquitano	XII
581	Verona, Bibl. Cap. XCVIII	Ant., Verona	XI
685	ms. in esame	...	...
688	Freiburg (Schw.) B.C. Univ. L46	Brev. cluniacense	XII/1a
709	Lucca, Capit. 601	Ant. camaldolese	XII
714	Marburg Westdeut. Bibl. l. 402	Ant. cistercense	1132
731	Monza, c. 15.79	Ant., Pavia	XII
781	Paris, Bibl. Nat. lat. 743	Brev., Limoges	XI
792	Paris, Bibl. Nat. lat. 12584	Ant., St.-Maure l. F.	XI-XII
799	Paris, Bibl. Nat., n.a.l. 1410	Ant. cistercense	XII
811	Roma, Casanatense 1907	Brev., Monte Amiati	XII
842	Silos (s.c.)?	Ant., Silos	XII
846	Stuttgart Landesb. Brev. 85	Brev. cluniacense	XII-XIII
861	Toledo Cab. 48.14	Brev. camaldolese	XII

Come si vede, la situazione è simile a quella che abbiamo incontrato nel corso dell'analisi dei raggruppamenti relativi ai responsori presenti nel ms. di Genova. Si può pensare anche in questo caso ad una mediazione degli ordini (cisterc. e cluniac.) per giustificare la presenza di questo testo in ms. dell'

Italia Centrale, perché esso è presente, come mostra l'elenco, per lo più in area settentrionale.

a.4 Resp. 64 Hesb.: *Leva Ierusalem*; vers. *Leva.*

L'analisi su questo responsorio con il presente versetto, che è il più comune (A), è giustificata dalla scarsa presenza del responsorio nei mss. del *CAO* (670 ne sono privi). 72 mss. presentano questo versetto, di cui 18 italiani (25%). Di questi, i mss. antichi sono:

240	Firenze, Arcivesc., s.c. (?)	Ant., Firenze	XIII
464	Piacenza, Cap. 54	Ant., Piacenza	XIII
465	Piacenza, Cap. 65	Ant., Piacenza	XII m.
616	Benevento V. 21	Brev., Montecass. (?)	XII
617	Benevento V. 23	Brev. beneventano	XIII
618	Benevento V. 25	Brev. beneventano	XIII
685	ms. in esame	...	...
709	Lucca, Capit. 601	Ant., camaldolese	XII
726	Montecassino N. 562	Oraz., Montecassino	XIII
749	Napoli B. Naz. VI E. 43	Brev., Benevento	1099-1118
778	Paris. Bibl. Mazarine 364	Oraz., Montecassino	1100
813	Roma Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII
814	Vat. lat. 4928	Incip., Benevento	XII
876	Udine Arciv. 79	Brev., Pomposa	XI

L'aggruppamento dei mss. e delle loro zone geografiche è molto simile a quello del Resp. 95. Anche questo brano è molto diffuso in area soprattutto beneventana. Fuori Italia il resp. con questo versetto è attestato da pochi mss. antichi, quasi tutti di Engelberg e Jumièges.

a.5 Resp. 77 Hesb.: *Ecce dñs veniet*; vers. *Ecce dominator.* Come nel caso precedente il vers. è indicato dal *CAO* con « A » (vers. di più ampia diffusione), ma l'inclusione del Resp. in questa analisi si giustifica perché esso manca in 664 mss.; tra i mss. che presentano questo testo 90 portano il versetto qui indicato, e tra essi il 18.8% (17 mss.) è rappresentato da codici italiani. I mss. precedenti il XIV sec. sono molti (più della metà) per cui si limita l'elenco che segue ai mss. datati dal *CAO* sino a tutto il XII sec.

685	ms. in esame	...	...
688	Freiburg B. Cant. Un. 1. 46	Brev., clun.	XII/1a
725	Montecassino N. 555	Brev., Francia	XII-XIII
781	Paris, Bibl. Nat., lat. 743	Brev., St.-Mart. Lim.	XI
792	Paris, Bibl. Nat., lat. 12584	Ant., St.-Maure 1. F.	XI-XII

811	Roma, Bibl. Casanatense 1907	Brev., Monte Amiati	XII
813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII
826	Rouen, B. Mun. A. 145	Brev., Jumièges	XII
827	Rouen, B. Mun. A. 164	Brev., Marmoutier	XI
835	Rouen, B. Mun. Y. 175	Brev., Jumièges	XII
842	Silos (s.c.?)	Ant., Silos	XII
846	Stuttgart Landesb. Brev. 85	Brev., cluniacensi	XII-XIII
861	Toledo, Cab., 48.14	Brev. camaldolese	XII
878	Valenciennes, B. M. 102	Brev., St.-Amand	XII f.
880	Valenciennes, B. M. 104	Brev., St.-Amand	XII in.
881	Valenciennes, B. M. 114	Ant., St.-Amand	XII
882	Valenciennes, B. M. 116	Brev., Winchombe	XII m.

Oltre il ms. 685 (in esame) tre soli altri mss. italiani, includendo il ms. camaldolese ora a Toledo (n. 861) attestano questo resp. La maggioranza dei mss. è francese e cluniac., per cui si può pensare anche in questo caso a diffusione facilitata dagli Ordini, poiché la maggior parte del materiale del XII sec. e tutto quello dell'XI è francese.

a.6 Resp. 80 Hesb.: *Erumpant montes*; vers. *De Sion*. Anche in questo caso l'inclusione del resp. nel contesto di questa analisi dipende dal fatto che la maggior parte dei mss. (547 sugli 800 del *CAO*) non presenta questo testo. Tra i mss. che includono il resp. nel loro repertorio, 107 (la maggior parte, cioè) presentano questo vers., che Hesbert indica infatti con «A»; tra di essi 36 sono italiani (33.64%). I mss. antichi sono numerosi; qui di seguito si riporta la lista di quelli precedenti il XIII secolo.

308	Lucca Bibl. Cap. 602	Ant., Lucca (?)	XII-XIII
465	Piacenza, Bibl. Cap. 65	Ant., Piacenza	XII m.
672	Engelberg, 42	Brev., Engelberg	XII
685	ms. in esame	...	...
708	Lucca, Bibl. Cap. 599	Ant., Pontetetto	XII
709	Lucca, Bibl. Cap. 601	Ant. camaldolese	XII
710	Lucca, Bibl. Cap. 603	Ant., Pontetetto	XII
749	Napoli, Bibl. Naz. VI E. 43	Brev., Benevento	1099-1118
778	Paris, Bibl. Mazarine 364	Oraz., Montecassino	1110
814	Roma, Bibl. Vat. lat. 4928	Incip., Benevento	XII
826	Rouen, Bibl. Mun. A. 145	Brev., Jumièges	XII
882	Valenciennes, Bibl. Mun. 116	Brev., Winchombe	XII

Con qualche eccezione il resp. 80 H., accompagnato dal vers. *De Sion* è, come si vede, comune, nel XII sec. (mss. dell' XI non sono segnalati nel *CAO*), soprattutto in area italiana.

La situazione è del tutto simile a quella riscontrata nel resp. 64: il ms. più antico è beneventano (qui il n. 749) e la maggior parte dei mss. è di area centro-meridionale.

a.7 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur*; vers. *Multiplicabitur*. Cf. par. 1.6 n. 10.

b) ms. 811.

Nota: dalle indicazioni di Hesbert (*CAO* VI pp. 13 ss.) si deduce che il ms. non riporta i due primi responsori della serie analizzata; poiché non mi è stato possibile controllare il ms. direttamente, non posso sapere se si tratti di lacuna, di caduta meccanica o di omissione; le indicazioni su tali resp. vengono dunque omesse.

b.1 Resp. 53 Hesb.: *Modo veniet*; vers. *Et dominabitur*. Cf. par. 1.6, n. 4, p. 12.

b.2 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*, vers. *Ecce virgo*. Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.3).

b.3 Resp. 71 Hesb.: *Ecce veniet dñs princeps*; vers. *Veniens veniet*. Come già accaduto in alcuni casi, anche questo resp. si inserisce nel corso della presente analisi di materiali « speciali » non per la rarità relativa del versetto ma per la rarità del resp. in quanto tale, che è assente dal repertorio di 577 mss.; il vers. *Veniens* è attestato da 61 mss. (« B » per Hesbert, cioè 2° come frequenza), di cui 15 italiani. I mss. datati sino al XII sec. sono i seguenti:

538	Toledo Bibl. Cab. 44.2	Ant. aquitano	XII
604	Amiens, Bibl. Mun. 115	Brev., Corbie	XII m./2
709	Lucca, Bibl. Cap. 601	Ant. camaldolese	XII
731	Monza, Bibl. Cap. c. 15.79	Ant., Pavia	XII
781	Paris, Bibl. Nat. lat. 743	Brev., S. Marziale L.	XI
792	Paris, Bibl. Nat. lat. 12584	Ant., St.-Maure l. F.	XI-XII
811	ms. in esame	...	...
827	Rouen, Bibl. Mun. A. 164	Brev., Marmoutier	XI
846	Stuttgart, Landesb. Brev. 85	Brev., cluniacense	XII-XIII
861	Toledo, Bibl. Cab. 48.14	Brev., camaldolese	XII

Come si vede dall'elenco, il brano appare diffuso in area francese e successivamente aquitana e italiana. Anche qui forse il ruolo degli Ordini può essere rilevato.

b.4 Resp. 77 Hesb.: *Ecce dñs veniet*; vers. *Ecce dominator*. Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.5).

b.5 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur*; vers. *Multiplicabitur.* Cf. par. 1.6 n. 10.

c) ms. 861.

c.1 Resp. 53 Hesb.: *Modo veniet*; vers. *Et dominabitur.* Cf. par. 1.6, n. 4.

c.2 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*; vers. *Ecce virgo.* Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.3).

c.3 Resp. 71 Hesb.: *Ecce veniet dñs princeps*; vers. *Veniens veniet.* Cf. l'analisi del ms. 811 (par. 1.9B, b.3).

c.4 Resp. 77 Hesb.: *Ecce dñs veniet*; vers. *Ecce dominator.* Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.5).

c.5 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur*; vers. *Multiplicabitur.* Cf. par. 1.6 n. 10.

d) ms. 709.

d.1 Resp. 41 Hesb.: *Annuntiate in finibus*; vers. *Annuntiate et auditum.* E' testimoniato da 131 mss.; questo testo si inserisce in questa analisi per la relativa rarità del versetto (« C » secondo il *CAO*, cioè terzo in ordine di frequenza). I mss. che riportano questo vers. sono 131, di cui 38 italiani (29.007%). I mss. fino a tutto il XII secolo sono i seguenti:

137	Benevento V. 19	Ant., Benevento	XII
361	Oxford Bodl. Lib. misc. lit. 366	Brev., Brescia	XI
446	Paris Bibl. Nat. n.a.l. 1236	Ant., Nevers	XII
465	Piacenza, Bibl. Cap. 65	Ant., Piacenza	XII m.
473	Roma, Arch. S. Pietro B. 79	Ant., Roma	XII
576	Vercelli, Bibl. Cap., LXXII	Brev., Vercelli	X-XI
660	Douai 133	Brev., St.-Ghislain	XII
672	Engelberg 42	Brev., Engelberg	XII
702	London, Brit. Mus., add. 30848	Brev., Silos	XI
703	London, Brit. Mus., add. 30850	Ant., Silos	XI
709	ms. in esame	...	...
731	Monza, Bibl. Cap., c. 15.79	Ant., Pavia	XII
749	Napoli, Bibl. Naz., VI E. 43	Brev., Benevento	1099-1118
812	Roma, Bibl. Vallicellana C. 5	Ant., Norcia	XII
813	Roma, Bibl. Vallicellana C. 13	Ant., Norcia	XII
826	Rouen, Bibl. Mun. A. 145	Brev., Jumièges	XII
835	Rouen, Bibl. Mun. Y. 175	Brev., Jumièges	XII
878	Valenciennes, Bibl. Mun. 102	Brev., St.-Amand	XII f.
880	Valenciennes, Bibl. Mun. 104	Brev., St.-Amand	XII i.
881	Valenciennes, Bibl. Mun. 114	Ant., St.-Amand	XII

Tra questi 20 mss. quelli italiani sono 10 (50%). Il brano, che, come si è visto dai dati numerici, è molto diffuso, copre tutta la penisola, dall'area più settentrionale (Vercelli, n. 576, il ms. più antico secondo le datazioni fornite da Hesbert) sino ai mss. beneventani. E' da notarsi che già nell'XI secolo il brano era presente tanto a Vercelli quanto a Benevento (n. 749) quanto, fuori d'Italia, Silos (nn. 702-703).

d.2 Resp. 53 Hesb.: *Modo veniet*; vers. *Et dominabitur*. Cf. par. 1.6, n. 4.

d.3 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*; vers. *Ecce virgo*. Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.3).

d.4 Resp. 64 Hesb.: *Leva Ierusalem*; vers. *Leva*. Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.4).

d.5 Resp. 71 Hesb.: *Ecce veniet dñs princeps*; vers. *Veniens veniet*. Cf. l'analisi del ms. 811 (par. 1.9B, b.3).

d.6 Resp. 80 Hesb.: *Erumpant montes*; vers. *De Sion*. Cf. l'analisi del ms. 685 (par. 1.9B, a.6).

d.7 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur*; vers. *Multiplicabitur*. Cf. par. 1.6, n. 10.

e) ms. 731.

e.1 Resp. 41 Hesb.: *Annuntiate in finibus*; vers. *Annuntiate et auditum*. Cf. l'analisi del ms. 709 (par. 1.9B, d.1).

e.2 Resp. 52 Hesb.: *Orietur stella*; vers. *De Iacob*. Cf. l'analisi offerta a par. 1.6, n. 3. Si noti che nessuno dei quattro mss. centrali che si sono analizzati in questo paragrafo (sottoparagrafi a, b, c, d) presenta questo versetto, che, come si è notato a suo luogo, è di tradizione lionese.

e.3 Resp. 53 Hesb.: *Modo veniet*; vers. *Et dominabitur*. Cf. par. 1.6, n. 4.

e.4 Resp. 58 Hesb.: *Germinaverunt*; vers. *Tunc exsultabunt*. Il versetto è attestato da 16 mss.; l'unico italiano è il ms. pavese oggetto di queste note. I restanti mss. sono tutti francesi o iberici; tra di essi quelli antichi sono i sgg.:

432	Paris, Bibl. Nat. lat. 16307	Brev., Genève	XII 2a
538	Toledo, Cabildo 44.2	Ant. aquitano	XII
688	Freiburg, Bibl. C. Univ. L. 46	Brev. cluniacense	XII 1a

Sanctus Johannes Baptista in carcere dictus - MICHELANGELO, 1506-1510
prima del restauro.

731	ms. in esame	...	...
769	Paris Instit. Cathol. lat. 1	Brev., Moissac	XIII 2a
771	Paris Bibl. Mazarine 348	Brev., Paris	XIII 2a
781	Paris, Bibl. Nat. lat. 743	Brev., St.-Marz. Lim.	XI

Il materiale è di area francese; il ms. 538 può essere la spia per comprendere la successiva fortuna del vers. in zona iberica (cf. *CAO ad loc.*). In Italia il *CAO* non registra alcun ms. oltre quello pavese, con situazione analoga a quella che abbiamo riscontrato studiando il ms. di Genova a proposito del resp. 61 (cf. par. 1.6, n. 8, pp.12-3). Si noti che l'ant. delle Vigne riporta, per il presente resp. 58, uno degli *hapax* del *CAO*, cioè un versetto presente, nel materiale di Hesbert, solo nel tardivo breviario degli Umiliati (cf. par. 1.6, n. 6).

e.5 Resp. 59 Hesb.: *Radix Iesse*; vers. *Ecce virgo*. Cf. l'analisi del resp. 685 (cf. par. 1.9B, a.3).

e.6 Resp. 71 Hesb.: *Ecce veniet dñs princeps*; vers. *Veniens veniet*. Cf. l'analisi del ms. 811 (par. 1.9 b.3).

e.7 Resp. 82 *Ecce dñs veniet et omnes ... tunc*; vers. *Ecce dominator dñs cum virtute*. Il vers. («C» nell'ordine di frequenza di Hesbert) è testimoniato da 21 mss. (il resp. è già di per sé poco frequente). I mss. italiani sono tre, compreso quello pavese ora in esame, tutti antichi. I mss. datati da Hesbert sino al XII sec. sono i sgg.:

263	Ivrea, Bibl. Cap. 64	Ant., Ivrea	XII
361	Oxford, Bibl. Bodl. misc. l. 366	Brev., Brescia	XI
688	Freiburg (Schw.) B.C. Un. L. 46	Brev. cluniacense	XII 1a
731	ms. in esame	...	...
779	Paris, Bibl. Mazarine 384	Ant., St.-Denis	XI
792	Paris, Bibl. Nat. lat. 12584	Ant., St.-Maure l. F.	XI-XII
796	Paris, Bibl. Nat. lat. 17296	Ant., St.-Denis	XII
827	Rouen, Bibl. Mun. A. 164	Brev., Marmoutier	XI

Come si vede dalla tabella, i mss. mostrano tradizione settentrionale. Non si registrano mss. italiani centro-meridionali e il comportamento è simile a quello registrato in questo ms. a proposito del resp. 58 (cfr. questo par., sottopar. e.4) e nel ms. genovese a proposito del resp. 61 (cf. par. 1.6, n. 8).

e.8 Resp. 91 Hesb.: *Nascetur nobis*; vers. *Multiplicabitur*: (cf. l'analisi del ms. di Genova, par. 1.6 n. 10).

GUIDO MILANESE

DUE INEDITI MICHELANGIOLESCHI

in una stupefacente « piniacotheca » di Leone X - (II)

Sul tavolo di lavoro di Leone X (probabilmente lo stesso tavolo che, ricoperto di velluto rosso, col *tintinnabulum* d'argento e d'oro infiocchettato e con l'Evangeliario — *In principio erat Verbum* — miniato, vediamo di scorcio nel celebre ritratto raffaellesco, realizzato intorno al 1516), faceva bella mostra di sé, oggetto di devozione e artistico *souvenir* della patria Firenze, anche un tondo di rame dipinto da Michelangelo, inedito e ignoto.

Ne ho già segnalato l'esistenza recentemente (RENOVATIO, 1982, 2, pagg. 221-234), anticipandone genericamente il soggetto o, meglio, il titolo, *Sanctus Iohannes Baptista in carcere*, la forma circolare e la materia, rame. Ora ne offro, con la riproduzione fotografica, una breve descrizione stilistica e iconografica, una ricostruzione storica e i risultati di una analisi chimica, grato una volta di più all'Amico Francesco Ribaudo, *artist* e *art teacher*, che mi ha dato la possibilità di consultare il materiale documentario.

Il tondo di rame è di modeste proporzioni, misurando 23 cm circa di diametro. Rappresenta San Giovanni Battista, protettore di Firenze, come un giovane seduto, senza barba, parzialmente coperto da un drappo nella parte inferiore, dal contorno plastico sfumato emergente dalla zona d'ombra, dai movimenti armoniosi delle braccia, della testa e del dorso (quasi *lentus in umbra*): mentre il braccio destro si appoggia in basso, il sinistro tende verso l'esterno, innalza e sostiene una croce che, sottile lama di luce, è il centro ideale della composizione, al quale non solo si appunta lo sguardo intenso di San Giovanni ma converge tutto il corpo, dalla testa leggermente chinata al dorso che segue l'andamento circolare della cornice. Per i contemporanei, come ci documenta il chierico *Cherubin*, cappellano del card. Tamàs Bakòcz, il tondo rappresentava San Giovanni nelle carceri di Erode, in attesa della decapitazione, era *dictus Sanctus Iohannes Baptista in carcere*. Ma il titolo andrebbe corretto.

Il tondo sarebbe stato commissionato dal card. Giovanni de' Medici al suo illustre coetaneo Michelangelo nel 1506 o, comunque, non dopo il 1510. Diventato papa, nel modo che ricorderò fra poco sulla scorta della testimonianza del card. Bakòcz, Leone X lo portò con sé a Roma in Vaticano. Nel 1514 lo regalò al detto cardinale il quale, dopo un soggiorno romano di quasi due anni per il conclave e per il XVIII concilio ecumenico, rientrava in Ungheria coll'incarico di legato pontificio per la crociata contro i Turchi.

Queste notizie erano contenute in una epistola non meglio specificata inviata da Leone X al Bakòcz stesso nel febbraio del 1514. Nella stessa lettera, il papa, per sottolineare efficacemente il valore simbolico e la preziosità affettiva del suo dono, ricordava che il tondo di Michelangelo era sempre stato sotto i suoi occhi, sul suo tavolo, e lo aveva assistito nel lavoro e nella preghiera.

La lettera del febbraio del 1514, purtroppo, ora non esiste più, da pochissimo tempo. Persone degne di fede, ancora viventi, affermano di averla vista e letta; e sostengono che l'originale di essa è andato disgraziatamente smarrito nelle tragiche circostanze che hanno accompagnato il breve esilio e l'inopinabile scomparsa dello Scià di Persia, al quale, tramite un' ambasciata iraniana, era stato trasmesso pochi anni fa.

Forse ne esistono fotocopie: ma non ne sono informato.

Il tondo di San Giovanni Battista, quindi, si sarebbe ben presto aggiunto alla stupenda raccolta di capolavori che il papa mediceo aveva dato al cardinale ungherese all'indomani del conclave del 1513; e attualmente fa ancora parte della pinacoteca *unique in the entire world* che i discendenti degli eredi del Bakòcz gelosamente e con merito custodiscono (RENOVATIO, 1982, 2, pag. 228, 231).

Come si sa, per l'attribuzione di un'opera d'arte del passato, ci si basa, nell'ordine, sulla documentazione storica, la modulazione stilistica e iconografica, la composizione chimica.

Per la documentazione storica, ho già pubblicato la lettera del chierico *Cherubin,* cappellano del Bakòcz, al duca di Bari, Ludovico Sforza, del luglio 1521, all'indomani della morte del cardinale primate (RENOVATIO, cit.); ed ho or ora accennato alla lettera di Leone X del febbraio 1514. La prima esiste ancora nell'originale, col sigillo del Bakòcz, e ne ho visto la fotocopia. Per la seconda, persone degne di fede garantiscono l'autenticità e il contenuto. Mi riserbo, per un definitivo giudizio su basi storiche, di continuare le ricerche archivistiche.

Per quanto riguarda lo stile e l'iconografia, lascio giudicare agli esperti. Mi sembra però di dover sottolineare che la disposizione ad arco della figura, il maestoso distendersi del braccio sinistro, la perfezione anatomica, il « non-finito » pittorico, possono richiamare ad altre composizioni michelangiolesche e a certe figure della volta della Sistina.

Per la composizione chimica dello strato pittorico, quasi monocromo, mi pare che niente possa essere più convincente dei risultati dell'analisi di un esperto, il prof. Walter C. Mc Crone, conosciuto anche in Italia (ma non seguito) per alcune sue conclusioni sulla Sindone. Dall'esame dei vari campioni pittorici il prof. McCrone conclude che il *Sanctus Iohannes Baptista in carcere dictus*, di cui allego la fotoriproduzione (foto 1), è stato composto tra il XV e il XVI secolo.

Il titolo trasmessoci dalle fonti documentarie, *Sanctus Iohannes Baptista in carcere*, non mi convince: la figura del Santo, nei dettagli e nel complesso anatomico, più che di un uomo maturo, a lungo nutrito di locuste e di miele selvatico (Mt. 3, 4), carcerato in attesa della sentenza capitale, mi sembra quella di un adolescente, imberbe, dall'anatomia, nonostante il non-finito, forse acerba ancora ma certamente non macilenta. Potrebbe trattarsi di un San Giovanni Battista giovane, nel deserto, durante la preparazione alla sua missione di Precursore mandato da Dio, in attesa di additare l'*Agnus Dei* (*Io.* 1, 29).

Ecco l'analisi del prof. McCrone:

I have examined the pigments in the painting of a seated partly draped male figure. This painting, on a thin metal (probably bronze) panel, is circular and 22.5 cm in diameter. The palette used by the artist for this painting was a simple one and only four samples were needed to cover all colors. The early painters had fewer pigments, hence this is consistent with an early European painting as is the presence of chalk in the ground layer. The locations and identities of the pigment samples are as follows:

Sample A — along right edge near hand — chalk and red lead.

Sample B — near sample A along edge — charcoal, white lead, yellow ochre, trace of orpiment.

Sample C — along edge near bottom — charcoal, chalk, vermilion, white lead, smalt and yellow ochre.

Sample D — along edge, lower left — madder rose, litharge, vermilion and yellow ochre.

The pigments found in this painting were used after about 1425; this plus the absence of pigments invented later strongly suggests an early 15-16th Century date.

WALTER C. McCRONE

* * *

L'11 giugno 1521 il card. Tamàs Bakòcz fa testamento, certamente non per la prima volta, forse per l'ultima. Precedentemente, *in testamento primo*, in un testamento anteriore, aveva dato disposizioni per diversi legati in favore dei familiari Pietro, Stefano e Volfango Erdodi Bakòcz, e di alcuni ecclesiastici del suo seguito. Nel testamento dell'11 giugno, che è insieme anche autodifesa, accusa e riparazione, sistema una situazione che gli stava molto a cuore e che aveva condizionato la sua vita, specialmente nell'ultimo decennio.

Le ricchezze, in immobili, denaro, preziosi e in opere d'arte, accumulate dal Bakòcz durante la sua vita, iniziata poveramente come figlio di un servo della gleba, erano ingentissime: alla vigilia della sua morte confessa di dovere tutto, cioè l' *adeptionem beneficiorum ecclesiasticorum meorum*, alla condizione della madre Caterina, *e comitibus Pongracz*, e alla stessa famiglia dei conti Pongracz, *fortunae bonisque matris genitricis meae familiaeque comitum Pongracz*; la quale famiglia, in particolare, gli aveva anche messo a disposizione i mezzi che allora si ritenevano necessari per dare la scalata al pontificato, il denaro, nel carico d'oro di ventidue carri.

Ma il card. Bakòcz non era diventato papa. Non per colpa sua, ci tiene a sottolineare con decisione ancora poco prima di morire, *non mea culpa est!* E' stato ingannato e derubato. Nel testamento dell'11 giugno, davanti alla morte, egli dà la sua versione sull'andamento del conclave di Leone X: lontano da Roma e ormai sicuro dell'impunità, quasi appellandosi a Dio, egli ci fa conoscere la sua verità. Era venuto a Roma, per il conclave dopo la morte di Giulio II, preceduto dalla meritata fama delle sue imprese contro i Turchi, delle sue notevoli doti politiche di cancelliere del re, e delle sue enormi ricchezze. E' subito segnalato tra i papabili, anzi sembra l'unico papabile: nei sondaggi e nelle previsioni della vigilia, prima del conclave,

in una specie di prova generale, *in tentamine electionis*, gli si pronostica una vittoria sicura, con una schiacciante maggioranza sul card. de' Medici: diciotto cardinali sarebbero per il Bakòcz, e uno solo per il figlio di Lorenzo il Magnifico. Ma, entrato papa in conclave, come vuole la consuetudine e come dice il proverbio popolare, il Bakòcz se ne uscì ancora cardinale: *et sic non ellectus sum Summus Romanus Pontifex!* E ci spiega come andarono le cose. La sua versione è anche un'autodifesa (l'ultima) davanti ai suoi protettori e finanziatori, i conti Pongracz; non fu colpa sua; la causa di tutto furono i maneggi del de' Medici. Il card. Giovanni de' Medici si era dato per ammalato, e aveva fatto venire un medico per un intervento, *quod oportet se secari*. Ma era tutta una finzione, per crearsi un alibi, *se aegrotum simulabat*. In realtà il card. De Medici aveva assoldato numerosi armati, *exercitu (!) mercede conducto*, perché, con un colpo di mano, si impadronissero dell'oro del Bakòcz, quell'oro che avrebbe dovuto essere impiegato per conquistare i cardinali alla causa dell'Ungherese, *nummos aureos corrumpentes apportari iubebat*... Chi avrebbe potuto credibilmente incolpare del furto il card. de' Medici, ammalato, bisognoso di un intervento? E con l'oro rubato al primate d'Ungheria, il cardinale di Firenze corruppe gli altri cardinali e venne eletto papa Leone X: *ceteri cardinales nummis aureis, a me raptis, corrupti sunt*.

Lo stesso Leone X, ad elezione avvenuta, ammise la sua colpa, alla presenza del Bakòcz andava ripetendo la sua autoaccusa, *Leo decimus ante me confessum ibat*; e volendo riparare in qualche modo e compensare il Bakòcz per l'oro rubato, il papato perso, *pro tiara amissa*, e per il dolore provato, *mercedem maestitiae*, gli diede la pinacoteca privata della famiglia de' Medici, forte di oltre cento capolavori, con la sola clausola che il Bakòcz la lasciasse a Roma, *uno mandato ut Romae mihi relinquenda sit*.

Ma il primate d'Ungheria, memore del comportamento del cardinale Giovanni de' Medici, non rispettò la clausola e si portò la pinacoteca in Ungheria. Non so dargli torto: l'oro era dei Pongracz.

Nel testamento dell'11 giugno, poco prima di morire il cardinale vuole riconoscere ancora una volta i diritti dei conti di Syklos sull'oro dei ventidue carri, e li vuole risarcire del suo: *opes aureas viginti duorum plaustrorum, a me Romae abreptas, a familia comitum Pongracz accepi: quas possessionibus meis reddere volo*.

Le sue immense ricchezze fondiarie, pari ad un sesto dell' intero territorio magiaro, vengono distribuite tra Giorgio, Fran-

cesco, Gabriele e Nicola *e comitibus Pongracz*. Si tratta di parecchi castelli, con latifondi e innumerevoli villaggi: i castelli di Decsez e Vlodin, con tre *oppida*, 12 *pagos* e i latifondi circostanti; il castello di Feierkovar con i latifondi di Komogovina e di Dolatowski; gli *oppida* di Nagyzeke, di Sarmand e di Konovod con latifondi; Monozlo con settantacinque *vicos*...

Nicola Pongracz, principe perpetuo di Siklos, *dux coronae Hungaricae custodum*, come erede del titolo nobiliare, è il più beneficato nel testamento del Bakòcz: oltre ai castelli e le terre di Monozlo con 75 villaggi, ottiene i sigilli aurei del cardinale, i suoi paramenti liturgici, tutta la pinacoteca data da Leone X, *et duo simulacra altaris capellae meae*, cioè due tele di Raffaello e di Michelangelo, che il Bakòcz aveva commissionato a questi *optimi pictores aulae Vaticanae* durante il soggiorno di due anni a Roma. In occasione del legato a Nicola e nominando i due capolavori della sua cappella, il Bakòcz si ricorda anche di Raffaello e di Michelangelo, maestri nell'arte del pennello, *artificibus pingendi*, e riconoscente, li fa eredi di *mille cubita lintei mei*, cioè di circa 500 metri di tele!

Allego la riproduzione fotografica (foto 2) di un disegno della cappella del Bakòcz ad Esztergom. L'originale, in bianco e nero, si dice eseguito da un sacerdote italiano intorno al 1520, poco prima o subito dopo la morte del cardinale: io lo ritengo posteriore. Nel disegno si vede, immediatamente sopra il tabernacolo, una tela incorniciata raffigurante una Flagellazione; ne descrivo i dettagli ricavandoli dalle fotografie della tela in mio possesso: Gesù è parzialmente coperto di uno straccio, le mani legate dietro la schiena ad una colonna, il capo è coronato di spine; un soldato occhieggia seminascosto dalla figura del Salvatore. E' la tela che il sacerdote *Cherubin*, cappellano del Bakòcz, nel luglio del 1521 descrive come *simulacrum arae maximae, ... Dominum Iesum cum milite Romano, pulcherrimum Michelangelonis*... Sopra questa tela, nel disegno della stessa cappella, si vede una *Annunciazione*: sembra di poter scorgere, in una architettura illeggibile, l'Angelo sulla sinistra in ginocchio e la Vergine sulla destra in atteggiamento di preghiera e di ascolto. Si tratta della tela raffaellesca che il *Cherubin* nella stessa occasione descrive come *pulcherrimam a Raphaele pictam Madonnam, quae dicitur Madonna Bakòcziensis?*

Nicola Pongracz entrò subito in possesso dei due capolavori, che lasciarono quindi, all'indomani della morte del cardinale primate, la cappella primaziale, e tuttora impreziosiscono la raccolta dei suoi discendenti.

Tamàs Bakòcz, a chiusura del suo testamento, ordinò che

i testimoni ed esecutori testamentari, *amici procuratoresque,* non pubblicassero questo nuovo testamento, per motivi suoi, *propter criteria mea cum consisterio patefacere non possunt,* ma lo consegnassero solo ai diretti interessati, agli eredi esplicitamente nominati, *tantum heredibus distribuere.*

Per quello che, in punto di morte, era stato costretto a dire sul comportamento del papa Leone X?

* * *

Dò la trascrizione del testamento del card. Tamàs Bakòcz dell'11 giugno 1521, che ricavo da una fotocopia. E' di mano del cappellano *Cherubin*; i *signa manum* sono autografi e in parte coperti dal sigillo ovale in cera del primate d'Ungheria. Anche in questo documento, come in quello che ho già pubblicato (RENOVATIO cit. pagg. 232-234) la forma latina ampiamente scorretta è propria del cappellano *Cherubin.*

Iesus Christus, Maria.

Testamentum meum Strigonii.

Servus humillimus terrestris Domini Thomas Bakocz de Erdodi, cardinalis Hungariae, cancellarius regni, custos sacrae coronae Hungaricae, patriarcha Constantinopolis, gubernator Bologna. et Viterbo; ad memoriam et iussu matris meae genitricis Catherinae e comitibus Pongracz, in distributione rerum mearum terestrium, sanitate mentis meae et veritate cordis mei, Matri Virgini quoque confessus, in testamento meo lego et posessiones meas, adhuc non distributas, materno genere consanguineis meis eorumque progeniebus de filio in filium lego, in confessione cum fratre meo Valentino quod progenies consanguineas non habemus, quia vitam nostram servientem ad Patrem omnipotentem iunssimus omnes progenies, successores, heredes, participes fiunt a possessionibus eis legatis hereditate omnes filiae iura hereditaria aequalia cum filiis habeant, ut heredibus eis relicta a linea ad lineam perveniat. Eius causa, quod adeptionem horum beneficiorum ecclesiasticorum meorum fortunis bonisque matris genitricis meae familiaeque comitum Pongracz debeo, et quod, opibus aureis viginti duorum plaustrorum ab eis acceptis, duos annos Romae commorans, summus Pontifex Romanus fieri potuit, non mea culpa est, quod cardinalis Medici cum exercitu mercede conducto nummos aureos corrumpentes apportari iubebat. Cardinalis Medici se aegrotum simulabat et medicum imiterre petivit quod se

oportet secari. Ceteri cardinales nummis aureis, a me raptis, corruptì sunt. Sic non ellectus sum Summus Pontifex Romanus. In tentamine electionis autem duodeviginti suffragia aceppi, dum cardinalis Medici unum tantum suffragium accepit. Post electionem Leo decimus ante me confessum ibat, pro viginti duo plaustrorum opibus aureis raptis et pro tiara amissa et mercedem maestitiae pinacothecam familiae Medici dedit, sed uno mandato ut Romae mihi relinquenda sit.

Opes aureas viginti duorum plaustrorum, a me Romae abreptas, a familia comitum Pongracz accepi: quas possessionibus meis reddere volo.

I. Latifundia Komogovina et Dolatowzki, una cum vicis ab ea pertinentibus et arcem Feierko familiae Francisci e comitibus Pongracz lego.

II. Arces Decsez et Vlodin, una cum tribus oppidis et duodecim pagis et latifundiis eorum, familiae Georgii e comitibus Pongracz lego.

III. Oppida Nagyzeke, Sarmand et Konovod, una cum latifundiis et vicis, familiae Gabrielis e comitibus Pongracz lego.

IV. Nicolao e comitibus Pongracz, domino et principi perpetuo arcis Siklos duci coronae Hungaricae custodum Monozlo et septuaginta quinque vicos, una cum latifundiis et rebus inerentibus in eis, sigilla aurea, signa aurea, ornatus sacrificantis, omnia membra pinacothecae me a Leone decimo acceptae et duo simulacra altaris capellae meae quae tempore commorationis biennalis Romae optimi pictores aulea (sic) Vaticanae pingebant, Raphael Mighelangeloque; eisdem duobus artificibus pingendi, pro duobus decoribus capellae meae, mille cubita lintei mei lego.

V. Regi Hungarico, ad evertendum periculum instans Turcikum centum millia aurei et septuaginta millia medimna argenti in vasis et calicibus lego.

VI. Principi feminae Annae cuncta ornamenta mea gemmarum una cum gemmis meis.

VII. Duci Ferrarensi, pro comprobatione operarum eius regios calices meos aureos convivium caeleste praebentes do una cum equis Romam peragratis.

VIII. Duci Mediolanensi Sforza tabula marginata aurea inclusam effigiem a Raphaele pictam.

IX. Magistro Clementi canonico castellum Szinieyr una cum latifundio.

X. Medico meo, Iohanni Muzzarelli supellectiles meas insignitas lego.

XI. Capellano meo Cherubin alteram domum in Kràkko.

In testamento primo Petro Erdodi Bakocz, Stephano et Volfgango Erdodi Bakocz et ceteris ecclesiasticis quoque iam legavi.

Dominum aditurus ei muneribus meis terrestribus abdicatus, mea voluntate, rege meo approbante, haec est voluntas mea ultima.

Testes prasentes amici procuratoresque hoc alterum testamentum meum propter criteria mea cum consistorio patefacere non possunt, tantum heredibus distribuere.

Iesus Christus Maria.

Testamento meo conscripto testes aderant.

Georgius (1) *manu propria; Thomas Ibraini canonicus propria manu; Petrus Erdodi Bakocz episcopus* (1) *propria manu; Franciscus Vaijai canonicus subscripsi; Thomas Tasnadi episcopus suffraganeus* (1); *Ianos Deshazi propria manus* (sic); *Andreas* (1) *magnus Strigonii; Ianos Paksi* (1); *Francius* (sic) *e comitibus Pongracz e Krakko* (1).

(L. S.)

Conscriptum est a magistro Cherubin capellano, anno Domini millesimo quingentesimo vicesimo uno, die undecima mensis iunii.

(a cura di A. BOLDORINI)

(1) Segue parola illeggibile nella fotocopia.

POSTILLE

Obiettività o arbitrarietà prammatistica della geometria?

In un articolo di vasto respiro sull'argomento, il prof. C. F. Manara offre interessanti « spunti per una analisi » (STUDI CATTOLICI, giugno 1982). La loro stimolante proposta mi induce ad alcune precisazioni, che offro a mia volta, brevemente, come « spunti ».

Importanti sono i riflessi religiosi di tali problemi che incidono nella più vasta problematica della obiettività *delle nostre conoscenze, compromessa, in sede filosofica, dalla corrente kantiana e in sede scientifica da taluni aspetti e interpretazioni della fisica della relatività einsteiniana. La vera religione è assetata di obiettività, perché Dio, nella sua infinita trascendenza, è somma obiettività e attualità e perché il rivelatore, Gesù, è somma obiettività storica. La vera religione è assetata cioè di* realismo

Considerare lo « spazio reale » come l'insieme dei « corpi materiali » è esatto solo nel senso di escludere una realtà spaziale (suggerita dalla fantasia) antecedente all'esistenza di qualsiasi materia (fosse pure un solo atomo materiale). Solo la realtà corporea implica la realtà dimensiva interna e di espansione esterna e quindi lo spazio reale. (Similmente senza realtà materiale non v'è tempo materiale). Lo si può anche giustamente intendere nel senso che non si può parlare di reale di distanza se non tra preesistenti estremi corporei.

Tuttavia tale identificazione sarebbe erratissima se si dimenticasse che lo spazio reale (col quale si confronta la geometria reale) va concepito come totale « astrazione » dalla specificità fisico-chimica dei corpi, considerandone la sola qualità della estensione. In tal senso si dice che un corpo occupa un certo spazio. « Astrazione » non significa distacco dalla realtà, ma (da abs-traho, *« tirar fuori ») considerarne una sola qualità, prescindendo dalle altre. Non basta. La nozione ancor più generale della realtà spaziale (e della relativa geometria) implica una ulteriore astrazione: dalla particolarità metrica. Le entità geometriche, dal segmento alle altre figure, sono indipendenti dalla grandezza (triangoli simili, ecc.).*

V'è perfetta analogia con il tempo reale, se restiamo alla sua legittima

nozione intuitiva e primaria, evitando al riguardo artificiose problematiche che, invece di chiarire, oscurano il concetto e cadono nel circolo vizioso di poggiare su altre nozioni intuitive meno solide e non primarie. Anche il tempo materiale si presenta cioè come puro e universale fluire, astraendo e dalla natura del corpo che si muove e dalla metrica di tale moto (se ho davanti a me due pendoli di diversa frequenza, questa diversità mi si disegna appunto sull'identico fluire del tempo). Quanto alla indipendenza dal luogo e dall'osservatore, essa è fondata sulla primaria intuizione della simultaneità, corrispondente al rispettivo unico istante dell'universale atto di essere *del cosmo. (E' su una arbitraria e paradossale definizione di « simultaneità » che si fonda tutta la fisica della relatività, come è chiaro dalla celebre memoria di Einstein del 1905).*

Non è da riflessi « psicologici », da sensazioni « tattili e muscolari », ecc., ma da puro atto astrattivo e imaginico, derivante dalla visione dei corpi reali, che nasce il concetto di estensione spaziale. Non è per « arbitraria » definizione che si esclude da essa ogni eterogeneità, anisotropia, discontinuità, movimento, *ma perché queste sono qualità fisiche della materia, dalle quali la pura entità estensiva prescinde (come prescinde dalle qualità chimiche: questa sbarra si estende ugualmente o sia di oro o di ferro).*

Nessuna obiezione allo « spazio curvo », in un campo gravitazionale, secondo la « relatività generale » einsteiniana, quando lo si affermi in senso puramente convenzionale, *per utilità di sintesi e di calcolo, prammatisticamente. Ma se lo si intenda invece — come lo intese Einstein e lo intendono molti fisici relativistici — come obiettiva realtà ontologica, significherebbe cadere nell'equivoco — francamente, alquanto banale — di trasferire nella pura estensione le qualità fisiche che le sono estranee. Con l'aggravante di una continua contraddizione, non avendo senso la anisotropa curvatura se non rispetto alla intuitiva isotropa rettilineità che, per essere negata, deve essere quindi contraddittoriamente affermata (naturalmente questo vale solo per una presunta curvatura di natura* univoca *a quella della fisica classica e ugualmente immaginabile: altrimenti non vi sarebbe nessuna contraddizione, ma anche niente che infirmi, nel suo quadro cosmologico, lo spazio intuitivo). Lo stesso può dirsi per le « contrazioni » spaziali attribuite al moto relativo. Anch'esse trasferiscono incoerentemente nella pura estensione la dinamica e la struttura della materia (molecole che si avvicinano) da cui la estensione prescinde; e inoltre non ha senso il raccorciamento se non di contro alla dimensione statica spaziale, che risulta quindi implicitamente e contraddittoriamente riaffermata. Lo stesso quanto alla ipotetica « granularità » spaziale, che ancora trasferisce illegittimamente nella pura « estensione » la caratteristica « fisica » della materia, dalla quale la « estensione » prescinde; e non ha senso tale granularità che supponendo o adiacenze o intervalli concretamente estesi che, nell'insieme, ripristinerebbero, contraddittoriamente, la continuità. E così via.*

Ed eccoci alla problematica delle figure geometriche. Che dire della definizione di due figure « uguali » in quanto « portate a sovrapporsi coincidono », che implicherebbe la gratuita supposizione della invarianza spaziale metrica, in conseguenza del movimento? Nessuna gratuità, ma solo la estraneità, per astrazione, della realtà estensiva e geometrica dai contenuti e movimenti fisici. Si tolga nella definizione quel « portate », che crea la equivoca problematica del movimento e si dica semplicemente: « quando sovrapposte coincidono », cioè quando possono perfettamente « combaciare ».

Quanto alla consistenza stessa degli enti geometrici, tra i quali emerge l'ente fondamentale: retta, *va considerata una nuova specifica « astrazione » (per ogni geometria, anche non euclidea): dalla più o meno grande, ma insuperabile* imprecisione *dei corrispondenti* modelli *corporei. Astrazione che rende le forme geometriche* assolute, *a differenza delle corrispondenti forme corporee che si possono avvicinare alla loro assolutezza quanto si vuole, ma mai pienamente.*

Da qui l'ingenuità di Gauss di controllare con esperimenti fisici di massima precisione la verità o meno della geometria euclidea.

Le forme geometriche, astratte dalla visione spaziale corporea, non possono sussistere, nella loro assolutezza, *che nella definizione e nella visione imaginica-concettuale. Ciò, tutt'altro che renderle « arbitrarie », le concretizza nella loro obiettiva realtà. La loro verità non deriva dalla « intrinseca coerenza » (certo necessaria), ma dalla aderenza al modello spaziale corporeo dal quale sono astratte e al quale corrispondono.*

Così è della nozione euclidea di « retta ». La sua caratteristica non sta tanto nella contrapposizione al « segmento » per negazione degli estremi, quanto nella esclusione della curvatura *e nella unicità di* direzione. *E' chiara la distinzione dalla « geodetica » curva nella sfera: tanto è vero che ad essa si contrappone immediatamente la intuizione della « corda » rettilinea che congiunge gli estremi.*

Il V postulato di Euclide non può essere dimostrato perché prima di ogni dimostrazione geometrica debbono essere precisati gli elementi: ed esso precisa il fattore fondamentale della rettilineità, *nel generale quadro intuitivo della estensione spaziale. Non è « arbitrario », ma* definitorio *della « retta ». Esso va semplicemente* visto *dalla immaginazione e dalla intelligenza nell'intuitivo quadro spaziale.*

Le altre geometrie usano gli stessi termini come espressioni geometricamente metaforiche, trattando di altre entità matematiche. Negando quel postulato operano fuori della metrica spaziale euclidea, operano cioè in un altro quadro: ma proprio per questo, operando cioè in un altro quadro, non possono contraddirvi.

[Pier Carlo Landucci]

LA BATTAGLIA DEI CATECHISMI.

E' ovvia l'importanza della catechesi e dei testi per le varie categorie. Questi si sono perciò moltiplicati nelle varie nazioni. Una svolta, metodologica e dottrinale, si ebbe nel Catechismo olandese, che ha influito, più o meno, su tutti gli altri. Nel mio piccolo, mi parve un dovere apostolico rilevare non solo su di esso, massimamente criticabile, ma anche su quelli ufficiali italiani le deficienze, per contribuire ad eliminarle. (Nel numero di Palestra del Clero *del 1° luglio u.s. ho compiuto l'accurata critica del «Catechismo degli adulti»: assai poco consolante).*

Un fatto sorprendente di grande importanza psicologica e pratica e, di riflesso, dottrinale, si sta ora evidenziando: una battaglia tra catechisti e catechismi tradizionali e innovatori. Fatto sorprendente, perché ci si sarebbe invece aspettato da parte dei nuovi una offerta di utili contributi ai tradizionali e non la ostilità, tenuto conto dei buoni risultati innegabilmente ottenuti dai tradizionali e soprattutto del fatto che l'opportuno rinnovamento del metodo *può essere compiuto anche con gli antichi testi e che, ad ogni modo, gli antichi testi presentano una completezza* dottrinale *innegabilmente maggiore. Tale ostilità e atteggiamento più o meno di sufficienza e commiserazione degli «aggiornati» verso i non «aggiornati», si congiunge anche all'incoerenza di appellarsi alla sperimentazione e reagire subito contro chi osi criticare. Sorpresa ancora maggiore perché si tratta di nuovi Catechismi non semplicemente sigillati da un «imprimatur» particolare, ma solennemente presentati e lodati da intere Conferenze Episcopali.*

Questa presentazione ampia e solenne riflette, in pratica, una responsabilità alquanto fittizia. La distribuzione per visione e critica del testo a tutti i Vescovi, una o più volte, prima della stampa, dà solo l'apparenza di un enorme apporto di autorevole saggezza, perché, in realtà, ben pochi possono impegnarsi nella revisione critica e ben poche sono in pratica le osservazioni accolte. Risalta anche subito una certa incoerenza tra presunti così vasti esami critici ed il varo di testi solo «ad experimentum». Cosa si aspetta ancora, dopo controlli così vasti dei massimi responsabili della formazione religiosa, per garantire la bontà dei testi? Si insinua il dubbio che tale subordinazione all'«esperimento» costituisca talora una scappatoia giuridica per dispensarsi di sottoporre i testi alla prescritta revisione della competente Congregazione Romana.

Dato tuttavia, da un lato, che la solenne presentazione dei Vescovi vorrebbe dare un'alta garanzia della sostanziale bontà di quei Catechismi e che i Vescovi sono zelanti pastori del loro gregge e d'altro lato che si notano tante numerose deficienze, ciò non si può spiegare che per un fiducioso scarico di responsabilità dei vari Vescovi nelle speciali Commissioni e, in definitiva, nei corpi redazionali dei Catechismi — i veri diretti re-

OMAS
Z DE ERDODYCAR

Disegno in bianco e nero dell'altare della cappella del card. Tamás Bakócz Esztergom. ANONIMO.

sponsabili — con la preoccupazione anche di evitare contrasti e reazioni. Caso tipico della pratica onnipotenza che assumono, nelle Conferenze Episcopali, certe Commissioni e certi Segretariati.

E' una situazione che (a parte il celebre caso del Catechismo olandese) emerge in modo impressionante ed emblematico per i Catechismi francesi. Classico e particolarmente istruttivo per la « battaglia dei Catechismi » è il fondamentale testo per i fanciulli: « Pierres Vivantes »: splendida edizione, illustrata, rilegàta, formato 21x30. In copertina sotto il titolo: « I vescovi di Francia ai fanciulli dei Corsi Medi ». Questo viene ripetuto nel frontespizio interno, con l'aggiunta: « e ai loro catechisti e loro parenti »; e sotto il grande titolo si precisa: « Raccolta cattolica di documenti privilegiati della fede ». In apertura il libro è direttamente presentato dal Cardinale Etchegaray, quale « Presidente della Conferenza dei Vescovi di Francia ». Si tratta, egli dice, « delle pietre tra le più preziose per la nostra fede cattolica »; solo « molto impegno e perseveranza di numerosi catechisti ed esperti ha potuto realizzare una raccolta così armoniosa e fedele al piano di Dio »; « i vescovi stessi vi hanno vigilato con tutto il loro cuore ». Non si potevano trovare espressioni più clamorose per impegnare tutto l'episcopato francese.

Eppure vi si moltiplicano le deformazioni dottrinali (non spiegabili con la elementarità del testo perché delineano, in sintesi, un chiaro orientamento). Qualche esempio. Della Scrittura *è ignorata la divina ispirazione. E' presentata come costituita da « immaginose riflessioni di saggi » (Genesi, peccato originale), « poemi », « favole », anche « storia », ma tramandata, « rivissuta », casualmente « scritta », « riscritta ». A un certo momento « i primi discepoli fanno i racconti della infanzia di Gesù ». L'Ascensione (« a loro vista si levò in alto »: At. 1, 9; Lc 24, 51) sarebbe narrazione soltanto « simbolica » (si confonde l'effettivo simbolismo del fatto — realmente avvenuto e particolareggiatamente narrato — col simbolismo della narrazione). Il primo Vangelo sarebbe stato scritto solo verso il 70! La* Rivelazione *e la vita* Soprannaturale *sono complessivamente ignorate, nella loro vera, divina trascendenza. La stessa* Divinità di Cristo *risulta, da tutto il contesto, penosamente sfuggente. Del* peccato originale *è ignorata la essenziale natura, dogmaticamente definita secondo la rivelazione della Genesi, l'insegnamento di S. Paolo, la Tradizione: è ridotto al generico peccato nel mondo fin dall'inizio; nella sua specificità non è perciò nominato, né come primario oggetto della purificazione battesimale, né come privilegiatamente assente nella Immacolata Concetta. Viene ignorata l'*anima *quale primaria componente spirituale, sussistente, intrinsecamente immortale; si parla solo oscuramente di « vita intima », « cuore », « luce della coscienza »; dei defunti è detto solo che sono in « gran riposo presso Dio, fino alla risurrezione finale » ed è ignorato il Giudizio particolare, il Purgatorio, la attuale relazione con i defunti, la visione beatifica del Paradiso. Nessuna spiegazione è data della* Assunzione di Maria. *Dei* miracoli *è ignorato l'essenziale*

valore di segno del diretto intervento di Dio, al di sopra delle forze della natura, e di sigillo della verità e divinità di Gesù (e nel breve elenco è omesso — non a caso — il dominio sulla natura: la tempesta sedata). La Speranza *non è vista in relazione alla salvezza dell'anima, ma alla trasformazione del mondo.* Eucaristia: *presenza reale resa sfumatissima dai vari contesti; nessuna precisazione dei poteri sacerdotali; dimenticato il Sacrificio; la meno conveniente forma della Comunione, nella mano, fissata dall'unica fotografia. Generale e falso* irenismo: *i drammatici distacchi, scismatici e dogmatici, dalla Chiesa Cattolica sono minimizzati come contrasti tra fratelli, considerati come alla pari; Lutero viene elogiato per avere rivendicato le « esigenze del Vangelo », contestandogli solo di essere giunto a « certe affermazioni non più in accordo » con la fede cattolica; un breve quadro della sua figura e iniziativa è inserito tra quelli di Caterina da Siena e Ignazio di Loyola. Cattolici, ebrei e musulmani sono allineati per il monoteismo e il rispettivo giorno settimanale di preghiera, come se la discriminazione suprema riguardo a Gesù fosse di poca importanza. Nei vari riassunti della storia della Chiesa si dà omaggio ai suoi nemici. Tutto un atteggiamento capace fatalmente di estinguere il santo zelo apostolico e apologetico. E così via. Non c'è alcun punto senza ambiguità, o inesattezze, o errori, o omissioni. Le giuste affermazioni inserite qua e là, sono così svigorite dai vari contesti, da sembrare soltanto degli alibi, contro l'accusa di eterodossia.*

E la prescritta revisione della competente Congregazione Romana? Qui si apre il giallo.

In questi due anni, dalla pubblicazione, sono state elevate da organizzazioni e privati numerose proteste contro questo Catechismo. Ma officiosamente e ufficialmente è stato sempre risposto e ribadito che esso aveva avuto la revisione e approvazione di Roma, mediante una lettera della competente S. Congregazione del Clero, del 22 novembre 1979. Respinte in tal modo le proteste, il libro è stato reso obbligatorio: e in modo esclusivo, negandosi cioè l'autorizzazione ad altri ottimi testi, pubblicati da volenterose editrici, benché muniti del locale « imprimatur » e onorati da belle lettere di encomio della S. Congregazione del Clero. Da notare che quella lettera romana di approvazione citata dall'Episcopato Francese a favore di questo testo non fu mai pubblicata, salvo citarne una frase che sembrava a favore. La pubblicazione è stata fatta ora da qualche giornale. E risulta che essa non contiene la decantata approvazione! C'è bensì un'espressione generica di compiacimento che serve a velare cortesemente gli ammonimenti che seguono (espressione che è riferita comunque « particolarmente » a un altro scritto considerato insieme a « Pierres Vivantes »). Ma sostanzialmente si suggeriscono dei « cambiamenti » e, non essendo il Catechismo presentato in forma definitiva, si rimanda « un giudizio più preciso » alla sua « forma definitiva », che richiederà un « lavoro diligentissimo »; e si ricorda l'obbligo per tutti i Catechismi (e quindi anche per questo) di

venire « sottoposti alla Sede Apostolica, prima della pubblicazione »: il che non è stato fatto.

E' chiaro dunque che si è giocato per lo meno sulle ambiguità per imporre, ad ogni costo, questo testo. Siamo proprio di fronte alla « battaglia dei Catechismi ». Segretariati e centri redazionali di orientamento modernista (a cui tanti Vescovi non vogliono o non osano opporsi) mirano a diffondere una loro concezione riduttiva ed eterodossa della dottrina della fede.

In Italia non ci sono state imposizioni così esplicite dei Catechismi fatti pubblicare dalla CEI « ad experimentum ». Ma non è mancata la pressione impositiva morale, con l'orchestrata campagna di propaganda e l'irritata reazione contro i critici.

Per vincere questa grande battaglia della Fede non c'è che da auspicare il più grande successo di ottimi Catechismi che vengono lanciati, con regolare « imprimatur », da volenterose editrici. Ho presenti, in questo momento, per esempio, la Ed. Ares, Cas. Pos. 17107 - 20170 Milano (Studi Cattolici) che, dopo altre preziose ripubblicazioni classiche, ora presenta « La dottrina della Fede », *di Franco Amerio (p. 976, L. 20.000) e la Ed. Centro Volontari della Sofferenza, v. Bresciani, 2 Roma 00186, che presenta* « L'insegnamento di Cristo - Catechismo Cattolico per adulti » *(L. 15.000) (caldamente recensito dall'Oss. Romano).*

[Pier Carlo Landucci]

L'« Unione Cattolica Stampa Italiana »: situazione e prospettive.

Da una prima sommaria impressione potrebbe risultare confinata in uno spazio di marginalità la presenza dell'UCSI in questi anni. Nel consiglio nazionale tenuto a Fiuggi il 16 ottobre scorso emerse una certa insoddisfazione per la ridotta capacità di proposta e di incidenza dell'Unione nei « luoghi » della vita ecclesiale, civile, professionale, sindacale.

Accanto all'analisi e possibilmente alla definizione dei problemi — sempre pendenti — di identità e di presenza dell'UCSI, che il Congresso è chiamato a trattare ancora una volta, dovrà certamente trovare attenta considerazione il senso della nuova domanda partecipativa che sembra caratterizzare l'attuale momento dell'associazionismo.

Questo modello nasce dalle istanze di decentramento culturale e amministrativo in atto nella vita del Paese, la cui finalità è di ridistribuire alle sedi originarie modi e valori di presenza.

L'UCSI non è rimasta estranea a questa nuova dinamica sociale e, faticosamente, come avviene in ogni momento di trasformazione dei modelli di vita, ha avviato una diversa maniera di sentire e di vivere l'appartenenza all'Unione. Una maniera dunque, decentrata, periferica, localizzata. attenta alle occasioni della cultura e dell'informazione territoriali, affidata alla capacità di iniziativa delle Associazioni regionali, rivolta alla considerazione dei soggetti e dei responsabili locali.

Questa linea, frutto di una scelta più volte dichiarata e che abbiamo definito di periferizzazione delle attività e delle presenze, ha permesso di riannodare la rete nazionale delle Associazioni e di consolidare la mappa della nostra presenza sul territorio nazionale.

Ma questa nuova maniera di pensare l'UCSI, meno celebrativa e più fattiva, esige una diversa attrezzatura oltre ad una diversa vocazione. Richiede soprattutto nuove capacità e nuove energie, disponibilità di rinnovamento e di ripensamento, sensibilità al « nuovo » e al « diverso ». Richiede insomma un diverso clima; secondo il clima del Paese.

Ma qual è il senso di questi nuovi fermenti e di questo ritorno di interesse attorno all'UCSI, con la rinnovata proiezione verso il dialogo e il confronto? Riflette forse solo una certa spinta verso nuovi modelli organizzativi o è più profondamente il segno di un'esigenza, di un bisogno di ricercare collegamenti, di riscoprire valori, di riaffermarli, singolarmente e nelle esperienze di gruppo, sul filone della evangelizzazione e promozione umana?

Emerge sempre più l'indicazione per una presenza sempre più incisiva dell'UCSI più adeguata alla domanda che sorge dal mondo professionale, ma insieme anche la ricerca di punti di ancoraggio, ideali e strutturali, nel mezzo di una crisi che investe le ideologie, la cultura, il mondo dell'informazione, in una società pervasa da profonde contraddizioni.

Il nostro Paese, come autorevolmente è stato detto, vive una condizione di emergenza su diversi fronti. Ma tale stato, presumibilmente momentaneo, non tende a modificarsi creando una situazione inedita di emergenza permanente: stato di crisi e di incertezza, che, se da una parte lascia emergere una forte contradditorietà di soggetti e di istituzioni, dall'altra porta alla comune percezione della complessità del sistema sociale in cui viviamo.

Le trasformazioni avvenute in questi anni nella società civile hanno spiazzato l'intero universo politico, sindacale, sociale. E' in atto un processo di riconfigurazione della realtà, rispetto alla quale il tradizionale vocabolario della cultura politica è inadeguato a fornire significati pertinenti. E' stata già avanzata l'ipotesi che il potere nella società italiana di domani più che un centro capace di irradiare decisioni e comandi sarà una dina-

mica di relazioni fra una pluralità di centri. Si tratta già di centri pubblici e privati, non più tra l'altro rigidamente configurabili, perché interessati ad un processo di pubblicizzazione del privato e di privatizzazione del pubblico.

Questo processo già in atto, che dovrebbe avvicinare Stato e società civile, paradossalmente continua a separarli e anzi ad accentuarne le separazioni. Sembra infatti non pervenuta a rilevanza politica e istituzionale la domanda di bisogni qualitativi, quelli che si caratterizzano come domanda di umanizzazione e ricerca di senso.

La valenza qualitativa di questi bisogni si esprime oggi attorno ai grandi temi, del lavoro, della famiglia, della comunità, della pace, della moralità. Nel tramonto delle ideologie, delle risposte organiche e sistematiche, ritornano a interrogarci i grandi temi fondamentali, sul senso della vita, del destino umano, della storia.

E qui il nostro riferimento va alle ragioni ispiratrici del nostro lavoro, al messaggio di verità e di libertà di cui il Cristianesimo è portatore e che la Chiesa incentiva.

Ma questa esplicita qualifica di cristiani non è per noi motivo di chiusura. Accogliendo la lezione di Mounier riteniamo che il cristiano deve smetterla « di ostacolare ciò che non porta la sua etichetta », e imparare « a conoscere e ad amare la verità che non ha bisogno di proprietà privata ». Ma dobbiamo aggiungere che bisogna smetterla con le pretese di ghettizzare uomini di cultura, giornalisti, che professano e dichiarano la loro ispirazione cristiana, con la testimonianza nelle esperienze di lavoro e nei comportamenti.

La natura e le finalità della nostra Unione, fissate particolarmente nell'art. 2 dello Statuto, ci rendono attenti e sensibili all'attività specifica della Chiesa tesa ad umanizzare gli strumenti della comunicazione sociale.

Di questa crescente consapevolezza, l'UCSI ha potuto registrare, ma anche favorire, i momenti più significativi, facendosi portavoce, anche presso la Conferenza Episcopale Italiana e i responsabili della Commissione CEI per le Comunicazioni Sociali, delle attese dei cattolici italiani in questo settore. Non è senza significato che il documento dei vescovi su « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese » colleghi il problema della comunicazione sociale e dei suoi mezzi all'impegno dei cristiani per l'elaborazione di una nuova cultura e per l'instaurazione di una nuova qualità della vita. E' in questo settore, infatti, che più vistosamente si riflette in Italia la difficoltà dei rapporti Chiesa-mondo e, come dicono i vescovi, « il presunto divorzio tra la fede e la realtà culturale ».

Per questo compito di attenzione alla natura e alle leggi della comu-

nicazione prima che ai suoi mezzi, l'UCSI intende maggiormente spiegare — come ha fatto in questi anni — il suo impegno all'interno degli specifici organismi ecclesiali, nelle loro diverse articolazioni.

Da questa nostra condizione guardiamo alla professionalità come « luogo », per vivere la laicità. Ma questo ci rende più consapevoli, più attenti e anche più trepidanti nei confronti della cultura dell'informazione e degli scempi che quotidianamente registriamo.

Dobbiamo puntare sulla responsabilizzazione dei giornalisti cattolici all'interno delle realtà redazionali e non soltanto dei giornali cattolici ma di tutti, perché ognuno faccia la sua parte, ampliando e incentivando l'azione di collegamento tra quanti si richiamano ad una comune ispirazione. Nella fedeltà a questa ispirazione, nella riaffermazione dei valori ad essa collegati e che costituiscono le motivazioni di fondo del nostro impegno, abbiamo una parte importante da svolgere nella società civile, come laici, aperti alla considerazione dei problemi per la ricerca di comuni soluzioni nel rispetto e nella difesa della dignità dell'uomo.

[Marco Conti, Segretario Centrale U.C.S.I.]

PREZZOLINI, CENT'ANNI DI RICERCA DELLA VERITÀ.

Quando, nel luglio del '78, ebbi la ventura di ricevere uno scritto di Prezzolini in risposta ad alcune mie osservazioni sulla situazione cultural-politica italiana, provai, oltre ad un naturale gradimento, anche una punta d'amarezza: egli infatti, quasi confidenzialmente, mi diceva: « non sono un cattolico » e definiva la Chiesa « una società per me umana ». Pochi giorni dopo sarebbe scomparso Papa Montini, che con Prezzolini aveva avuto un singolare e pensoso colloquio epistolare; due personalità molto lontane psicologicamente: uomo interiore e pascaliano il Montini; estroverso e illuministico, — anche se molto sensibile alla problematica religiosa —, Giuseppe Prezzolini, di mentalità più sàssone che latina, aperto a tutto « il concreto » o addirittura all'empirico; mentre in Montini si consumava la più sottile e rarefatta tradizione spiritualistica e intellettualistica di tipo maritainiano. Ma quel colloquio ha certamente lasciato un segno in entrambi.

Proprio per quell'empirismo pragmatistico conobbi, nei miei lontani

anni liceali, il nome di Prezzolini. La passione per la cultura, che talvolta avvince i ragazzi alla soglia della maturità classica, mi spingeva a conoscere le grandi « voci » della ricerca culturale italiana nei primi decenni del secolo. Dopo la lunga stagione del positivismo ottocentesco, i fermenti spirituali avevano suscitato nuovi interessi filosofici, letterari e anche scientifici: le filosofie della vita, l'intuizionismo, le filosofie dell'azione, la rivolta intellettuale e spirituale contro il meccanicismo scientistico, le idee sociali, le ispirazioni libertarie e nazionalistiche, gli entusiasmi per le nuove esperienze nell'arte, nella poesia, nella vita, i nuovi « progetti uomo ». Un incrociarsi di pensieri e di realtà da cui sarebbero emerse le grandi correnti della cultura contemporanea.

In quei primi anni del secolo un singolare pensiero filosofico fu come « importato » dall'occidente nordamericano: il « pragmatismo », o filosofia dei fatti, del concreto, che in Italia ebbe come rappresentanti Vailati, Calderoni e Papini e pure Prezzolini; una breve stagione di pensiero, lontana dagli intellettualismi, che prediligeva i fatti della cultura, in un incessante divenire, alle sofisticate elucubrazioni razionalistiche. In realtà era la filosofia alla quale Prezzolini, uomo concreto, sarebbe rimasto sempre fedele. E forse per questo suo radicale empirismo egli poté giudicare con distacco, ma anche con intuitiva immediatezza, gli eventi culturali e sociali del suo e del nostro tempo. Il suo pragmatismo fu il suo limite metafisico, la storia essendo per lui il verificarsi di fatti dal fondo casuale, anche se coordinati dalla ragione umana e alquanto condizionati dalla volontà. E in questo sfondo mentale non sorprende che lo stesso fatto « Chiesa » sia considerato « una società umana »; come in tutte le dottrine post-kantiane anche nel pragmatismo prezzoliniano si rivela l'impossibilità metafisica e la preclusione ai praeambula fidei.

Forse per questo Prezzolini fu un instancabile e tormentato ricercatore; il suo modulo intellettuale fu la « ragione », che certamente non produce la fede; del resto egli stesso negli ultimi giorni della sua vita riconobbe che la fede non è intelletto ma amore. L'intelletto verifica, l'amore accoglie e crede, e dunque rischia. Proprio per questo « Dio è un rischio », libro laico ma religioso, dove la ricerca del Dio è al centro della dialettica intellettuale, secondo una grande tradizione di pensiero, in un momento storico nel quale invece l'uomo secolarizzato si auto-esonera dal problema di Dio, al punto da rendersene indifferente.

Appassionato di ogni cosa della vita e della cultura Prezzolini, ultimo rappresentante dell'umanesimo laico e rinascimentale, dedicò passione alla ricerca religiosa perché ebbe il culto della verità; per questo fu più vicino alla fede di quanto non lo siano molti credenti; per questo fu oppositore di ogni conformismo, di ogni servilismo, di ogni spersonalizzazione.

Molte volte ho pensato che la presenza di Prezzolini — unico testi-

mone autorevole e protagonista di un secolo di cultura e di storia — fosse quasi un legame tenace con quella fase straordinariamente viva della cultura italiana e europea dei primi decenni del secolo. In certo senso la sua presenza rendeva ancora attuali quei movimenti e quei protagonisti: c'era tra di noi ancora un uomo che aveva vissuto quelle grandi fasi culturali e ad esse ci teneva in qualche modo legati; la sua presenza significava la vitalità culturale e la continuità spirituale di anni ormai lontani.

Adesso quel tempo è definitivamente concluso. La « voce » che ascoltò e che fu ascoltata da Croce e da d'Annunzio, da Gentile e da Mussolini, da Corridoni e da Sorel, da Papini e da Bergson, si è spenta.

Ma già la cultura italiana, sopraffatta dai miti ideologici e dalla massificazione mentale, pur tra le rituali affermazioni di ambigua libertà (alle quali non sono estranei taluni cattolici più ansiosi del successo che della coerenza) non batte più da tempo le strade della succosa saggezza del « professore in pensione ».

E Giuseppe Prezzolini, conservatore laico e illuminato, continua ad essere « l'italiano inutile ».

[Antonio Manfredi]

LIBRI - Rassegne

J. ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Ares, Milano 1981, pagg. 123, L. 9.000, present. di ALVARO DEL PORTILLO, con ill.

Il tema della Passione del Signore è uno dei motivi costanti della spiritualità del fondatore dell'Opus Dei: non a caso la denominazione completa dell'Opera da lui fondata è Società Sacerdotale della Santa Croce (Opus Dei). Basti anche notare che nell'esposizione di uno degli argomenti prediletti, quello della libertà del cristiano — com'è stato da me ricordato in occasione della sua preziosa morte (1) —, egli guarda alla Croce stimolando i fedeli a uscire nel mare aperto della vita ecclesiale « con la libertà dei figli di Dio, che Cristo ci ha guadagnato morendo sul legno della Croce » (2). Un modo nuovo — nuovo nell'attività e antico nella spiritualità — di tendere alla santità e portare l'annuncio della salvezza, in un'epoca (come la nostra) senza Dio, additando il legno che ha sostenuto i martiri e illuminato i santi di tutti i tempi: la Croce di Cristo, golfo mistico di ogni anima cristiana che guarda oltre il tempo ed è « in cammino » per l'eternità. Un tema ostico per il mondo, e forse anche per molti cristiani dei nostri tempi facili ai compromessi: amare la croce, sopportare tutto il corteo di tribolazioni che offre la vita, è un dono di Dio, quasi il profumo di una rosa che il Padre celeste fa fiorire nel deserto turbinoso della vita moderna. Eppure, per il cristiano la Croce è la *via regia* della salvezza: oggi per mons. Escrivá, come ieri per l'ispirato autore dell'*Imitazione di Cristo*.

---

(1) Vedi C. FABRO, *Un maestro di libertà cristiana*, in *L'Osservatore romano*, 2 luglio 1977.

(2) J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 297.

« Contemplativi nell'azione e attivi nella contemplazione », può essere il motto dell'Opera di questo umile sacerdote trascinato dallo Spirito Santo, come quasi otto secoli fa fu san Francesco che — insignito delle Piaghe di Cristo — fu chiamato a sostenere la barcollante « Casa di Dio ». Tracciando l'itinerario di una robusta vita interiore, mons. Escrivá esorta con affettuosa comprensione ma insieme con ardimento mistico: « Mettiti nelle Piaghe di Cristo Crocifisso. Lì apprenderai a custodire i tuoi sensi, avrai vita interiore e offrirai continuamente al Padre i dolori del Signore e quelli di Maria per pagare i tuoi debiti e tutti i debiti degli uomini » (3). E' questo il testo con il quale il suo successore nella direzione dell'Opus Dei, don Alvaro del Portillo, presenta la *Via Crucis,* ricavata anch'essa dalle sue predicazioni e conversazioni domestiche (J. ESCRIVÁ, *Via Crucis,* Ares, Milano 1981, pp. 123, L. 9.000). « Per questo — diceva ancora — ho da sempre consigliato la lettura di buoni libri che narrino la Passione del Signore. Tali scritti, pieni di sincera devozione, ci fanno pensare al Figlio di Dio, uomo come noi e vero Dio, che ama e che soffre nella sua carne per la redenzione del mondo » (4).

* * *

Questa *Via Crucis* ci introduce nel giardino ove fioriscono i fiori della compunzione del cuore, la quale, fondata sulla meditazione della Passione di Cristo, informa dall'interno la spiritualità che Dio ha voluto per l'Opus Dei. L'aggiornamento della vita del cristiano nel mondo contemporaneo è la « contemporaneità » con Cristo, con la sua Croce, la quale, secondo mons. Escrivá — e anche questo è un ritorno alle origini della spiritualità cristiana che spesso ricorda il timbro squillante di santa Caterina da Siena —, se è stata tanto dolorosa per Lui, è divenuta per noi fonte di felicità: « Pensa che Dio ti vuole contento e che, se da parte tua farai tutto il possibile, sarai felice, molto felice, felicissimo, anche se in nessun momento ti mancherà la Croce » (5). E ora con fierezza: « La Croce non è più un patibolo, è il trono dal quale Cristo regna » (6). E con Gesù viene Maria, l'altro grande amore di mons. Escrivá: « E, accan-

(3) J. ESCRIVA, *Cammino,* Ares, Milano 1979, n. 288.

(4) *Amici di Dio,* n. 299.

(5) *Amici di Dio,* n. 141.

(6) *Amici di Dio,* n. 141.

to, c'è sua Madre, che è anche Madre nostra. La Vergine santa ti otterrà la fortezza di cui hai bisogno per camminare con decisione sulle orme di suo figlio » (7). Un'atmosfera di serenità e di fiducia in Dio, quasi un profumo di « dolore d'amore », come leggiamo ancora nella *Presentazione*: un « nuovo stile » di spiritualità, di tendere cioè alla perfezione. Ma questa nostra espressione è zoppa, certamente assai impropria: eppure vuole cogliere l'originalità — e questa è innegabile — della spiritualità d'un autore, che è quella di non voler essere originale, per attenersi *sine glossa* al Vangelo, per conformarsi, come l'Apostolo, a Cristo crocifisso.

* * *

Ora non resta che rinviare il lettore al testo, finora inedito, che passa in rassegna le 14 stazioni della Via Crucis secondo l'ordine tradizionale (I. Gesù è condannato a morte; II. Gesù è caricato della Croce; ecc.). Precede, nello sviluppo di ogni stazione, una robusta e spesso emozionante meditazione del particolare mistero di dolore presente in quel momento dell'itinerario di Gesù verso il Calvario, che l'edizione presenta in caratteri più grandi; seguono i « Punti di meditazione » (sempre in numero di cinque). L'unica fonte, quasi una presenza continua in filigrana, è il testo del Vangelo e dei Profeti, poiché l'Autore intende mostrare il legame di continuità dei due Testamenti che trovano in Cristo, e in particolare nella sua Passione e Morte, la propria sutura spirituale. Nessun disturbo di altre citazioni pie o dotte, e neppure — anche se può sorprendere — aggiunte o indicazioni di preghiere, invocazioni...: soltanto meditazione, perché la contemplazione del mistero di dolore che il Figlio di Dio ha affrontato per noi deve colmare tutta l'anima. Ecco l'edificante essenziale. Ogni commento diventa superfluo, anzi guasterebbe; come nei migliori testi della mistica, anche qui l'unica chiave di lettura è il raccoglimento. Basteranno perciò poche scarne indicazioni.

Colpisce anzitutto l'insistenza sul tema del *peccato*: « Uomini, sì, ma con orrore per il peccato grave. Uomini che aborriscono le mancanze veniali e che, pur avendo la quotidiana esperienza della propria debolezza, conoscono bene anche la fortezza di Dio » (p. 60). Ancora: « La debolezza del corpo e l'amarezza dell'anima [sono i "dolori mentali" di Cristo nella termi-

(7) *Amici di Dio*, n. 141.

nologia tradizionale] hanno provocato la ricaduta di Gesù. Tutti i peccati degli uomini — anche i miei — pesano sulla sua Santissima Umanità » (p. 65). Fra questi dolori emerge la solitudine, l'abbandono in cui è lasciato Cristo: « [Davanti a Pilato] Gesù è solo. Sono lontani i giorni in cui la parola dell'Uomo-Dio accendeva luce e speranza nei cuori, le lunghe file di malati che venivano guariti, i clamori trionfali di Gerusalemme quando il Signore giunse cavalcando un mite asinello » (p. 22). E mentre Gesù aspetta di essere crocifisso: « E' lo spogliamento, la svestizione, la povertà più assoluta. Non è restato nulla al Signore, eccetto un legno » (p. 88). E dopo la crocifissione: « Con Gesù restano soltanto sua Madre, alcune donne e un adolescente. Gli apostoli, dove sono? E coloro che furono guariti dalle loro malattie: gli zoppi, i ciechi, i lebbrosi?... E quelli che lo acclamarono?... Nessuno risponde! Cristo, circondato dal silenzio » (pp. 106 e s.). E prima, alla IX Stazione: « Tutti contro di Lui...: gli abitanti della città e gli stranieri, e i farisei e i soldati e i principi dei sacerdoti... Tutti carnefici. Sua Madre — mia Madre —, Maria, piange » (pp. 79 e s.). E conclude esclamando: « Dio mio, fa' che io odii il peccato e mi unisca a Te, abbracciandomi alla Santa Croce, per compiere anch'io la tua Volontà amabilissima » (p. 80). E ora un'effusione di amore a Cristo crocefisso, il *triumphus crucis* di mons. Escrivá: « Amo tanto Cristo in Croce, che ogni crocifisso è come un affettuoso rimprovero del mio Dio: ... Io che ti chiedo, e tu... che mi dici di no » (p. 98). Segue l'esclamazione: « Che belle le croci sulle vette dei monti, in cima ai grandi monumenti, sul pinnacolo delle cattedrali!... Ma la Croce bisogna issarla anche nelle viscere del mondo » (p. 98). Di qui il progetto, quello di un san Paolo di oggi: « Gesù vuole essere innalzato proprio lì: nel rumore delle fabbriche e delle officine, nel silenzio delle biblioteche, nel frastuono delle strade, nella quiete dei campi, nell'intimità delle famiglie, nelle assemblee, negli stadi... Lì dove un cristiano può spendere la sua vita onestamente, deve porre col suo amore la Croce di Cristo, che attrae a Sé tutte le cose » (p. 98).

* * *

Questo è lo stile di uno che sa vedere lontano, scorgendo Cristo presente da principio alla fine nell'abisso dei secoli che scorrono; è lo stile di chi ha offerto la propria vita sacerdotale da consumare per i fratelli nell'irradiazione della Croce. L'aveva detto a Gesù egli stesso esplicitamente, con forte dedi-

zione e umile commozione: « ... Sono tuo, e mi consegno a Te, e mi inchiodo alla Croce volentieri, per essere nei crocevia del mondo un'anima dedicata a Te, alla tua gloria, alla Redenzione, alla corredenzione di tutta l'umanità » (p. 96). Iddio gli ha dato la soddisfazione — concessa a pochi, a ben pochi anche fra i fondatori che hanno aperto con maggiore impeto dello Spirito la via a Cristo e alla Chiesa nel groviglio della storia del mondo — di vedere l'Opus Dei presente oggi in tutti i valichi, nelle pianure e sui monti dell'uomo contemporaneo, ormai in tutti i continenti.

Il segreto di tanta soprannaturale efficacia è rivelato, con pudore e gioia riconoscente, sempre nella meditazione della crocifissione di Gesù che stiamo leggendo, ed è un ritorno del tema essenziale della sua vita di sacerdote e fondatore: « Dopo tanti anni, quel sacerdote fece una meravigliosa scoperta: comprese che la Santa Messa è un vero lavoro: *operatio Dei*, lavoro di Dio. E quel giorno, nel celebrarla, provò dolore, gioia e stanchezza. Sentì nella sua carne la spossatezza di un lavoro divino » (pp. 98 e s.). Ed ecco profilarsi, sull'orizzonte dell'anima, sbigottita ma fiduciosa, il desiderato conforto: « Anche a Cristo richiese sforzo la prima Messa: la Croce » (p. 99). E subito l'anima si accende nella luce del Segno della salvezza e prorompe in un invito d'amore: « Prima di cominciare a lavorare, metti sul tavolo o accanto ai tuoi attrezzi di lavoro, un crocifisso. Ogni tanto, lanciagli uno sguardo... Quando giungerà la fatica, i tuoi occhi si volgeranno a Gesù, e troverai nuova forza per proseguire nel tuo impegno » (p. 99). Ecco il segreto dell'amore, la certezza dell'approdo alla salvezza che non delude: « Perché quel crocifisso è più che il ritratto di una persona amata — i genitori, i figli, la moglie, la fidanzata... —; Egli è tutto: tuo Padre, il tuo Fratello, il tuo Amico, il tuo Dio, e l' Amore dei tuoi amori » (p. 99). E' il suo testamento spirituale!

* * *

Mons. Escrivá resterà nella storia della spiritualità cristiana accanto a san Paolo, l'Apostolo del Nome di Gesù e della sua Croce; a san Bernardino, il cantore del Nome di Gesù; a santa Teresa di Gesù, che ha scelto nel suo Nome la trasfigurazione in Cristo della sua anima, ardente come la terra di Castiglia; all'estatica stimmatizzata Gemma Galgani, che illumina del Nome di Gesù ogni riga delle sue lettere e del racconto delle sue estasi... Nell'opera fondata da mons. Escrivá,

che è cresciuta e si espande nella Chiesa come il granello di senape del Vangelo, si annunzia una nuova primavera: tutto diventa una « testimonianza » della Croce di Gesù, un continuo palpito di amore per il suo Nome. E' così che, prima ancora del Vaticano II, egli ha concepito, con impeto profetico, il posto in prima linea — con la guida della gerarchia — dell'apostolato dei laici, con una vocazione autentica alla santità.

Per questo lasciamo ora al lettore attento di proseguire la lettura: non soltanto con gli occhi, ma magari con voce sommessa, facendo ogni tanto qualche piccolo indugio con la mente e con il cuore... per gustare *in memoria cordis* la delicatezza forte e la dolcezza eroica di questo messaggio, così insolito nella babele della pubblicistica religiosa del nostro tempo.

E' un messaggio, lo ripetiamo, di alta mistica, ma d'impegno pratico alla portata di ognuno: è la luce di un nuovo mattino che avanza verso il giorno della Chiesa del futuro. E' l'insegnamento della terza caduta di Gesù sotto la Croce. « Umiltà di Gesù. Annichilimento di Dio [ecco la chénosi autentica, come garanzia di salvezza e grazia di avere accanto il Modello] che ci risolleva e ci esalta » (p. 81). E ora un bagliore di fuoco per una nuova Pentecoste di amore: « Capisci adesso perché ti ho consigliato di mettere il tuo cuore per terra perché gli altri camminino sul soffice? » (p. 81). Come? Vivendo la Passione del Signore: la solidarietà di amore con Cristo nasce dalla partecipazione al suo dolore. Lui innocente e noi peccatori: « Adesso capisci quanto hai fatto soffrire Gesù, e ti riempi di dolore » (p. 83).

Un'ultima citazione ancora. Meditando la morte di Cristo sulla Croce, sgorga l'invito a guardare in alto: « Trova rifugio nelle piaghe delle sue mani, dei suoi piedi, del suo costato. E si rinnoverà la tua volontà di ricominciare, e intraprenderai di nuovo il cammino con maggiore decisione ed efficacia » (p. 107). E non teme di condannare « una falsa ascetica [e si potrebbe anche aggiungere una "rappresentazione del Crocifisso" che si incontra di frequente nelle chiese e pinacoteche della sua grande Spagna] che presenta il Signore sulla Croce torvo, ribelle » (p. 107), come anche il *Cristo morto* di Holbein il Giovane, tutto orrore e spavento (evocato da Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*), che minaccia gli uomini. Ed è forse la prima e unica volta che l'Autore esce in una fiera protesta, ma è una protesta di amore: « Questi tali non conoscono lo spirito di Cristo. Ha sofferto quanto ha potuto — e, essendo Dio, poteva molto! —; ma amava più di quanto soffrisse... E dopo la morte, permise che una lancia aprisse un'altra piaga, perché

tu e io trovassimo rifugio accanto al suo Cuore amabilissimo» (p. 107).

* * *

L'editore ha accompagnato il testo con la riproduzione a colori della commovente *Via Crucis* di Giandomenico Tiepolo in San Polo a Venezia, che non ha l'uguale nell'arte cristiana: Cristo, dal volto ancora giovanile e atteggiato a suprema dolcezza, attira su di sé lo sguardo di amici e nemici, e a tutti porge un gesto del suo Amore. Forse non si poteva trovare un commento per gli occhi che credono più plastico e intenso: solo la grande *Crocifissione* del Tintoretto alla Scuola di San Rocco può reggere il confronto. Ma qui la grandiosità e drammaticità della rappresentazione la rende aggressiva, quasi da portare alla disperazione: non così Giandomenico Tiepolo, che compone i gruppi umani attorno a Cristo, di uomini e donne, di piccoli e grandi, di amici e nemici, in atteggiamento di pari attonita sorpresa, anche se con opposti sentimenti. Così il testo di mons. Escrivá s'illumina sulle tele di Giandomenico Tiepolo del fascino smagliante della vita veneziana del Settecento; e questa a sua volta, e con essa il dramma della vita dell'uomo, mostra come l'arte della fede (che è la fede dell'arte) possa incontrarsi col messaggio di consolazione e d'impegno per la fede di un sacerdote santo. L'arte cristiana, quella che s'illumina della fede come questa del Tiepolo, arriva molto più in là della filosofia, perché guarda a Cristo con gli occhi dell'amore e sa esprimere nella figurazione la trascendenza di una speranza di suprema consolazione che è offerta a ogni uomo: anche all'uomo d'oggi in cammino, assordato dal fragore delle macchine e insidiato dalle trappole della politica atea. Un libro quindi di meditazione singolare, un protrettico per l'uomo d'oggi, che esige l'ascolto essenziale dal fondo dell'anima che cerca, guardando alla Croce, l'itinerario che porta al golfo misterioso dell'amore eterno.

CORNELIO FABRO

(da *L'Osservatore Romano*)

ABBONAMENTI

Italia	L. 8.000
Estero	L. 9.000
Sostenitore	L. 15.000

L' abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l' abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.500